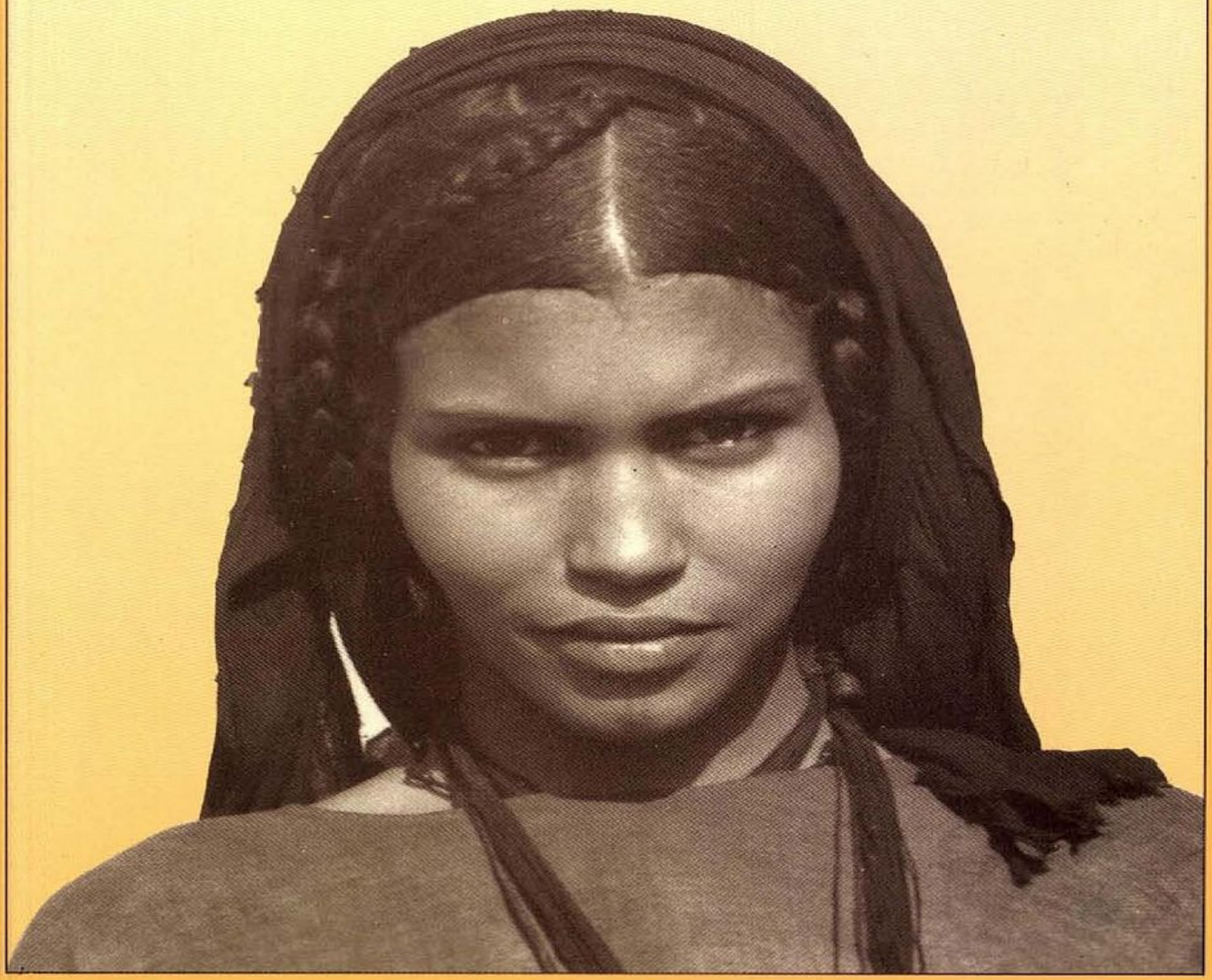
PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE: S. BERNUS, P. BONTE, L. BROCK, H. CLAUDOT

LE FILS ET LE NEVEU

Jeux et enjeux de la parenté touarègue



CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
ÉDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME PARIS

Le fils et le neveu

Jeux et enjeux de la parenté touarègue

Suzanne Bernus, Pierre Bonte, Lina Brock et Hélène Claudot (dir.)

DOI : 10.4000/books.editionsmsh.1881
Éditeur : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press
Année d'édition : 1986
Date de mise en ligne : 15 avril 2013
Collection : Hors collection
ISBN électronique : 9782735115792

http://books.openedition.org

Édition imprimée
ISBN : 9782735101306
Nombre de pages : XII-343

Référence électronique
BERNUS, Suzanne (dir.) ; et al. *Le fils et le neveu : Jeux et enjeux de la parenté touarègue.* Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986 (généré le 05 mai 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/editionsmsh/1881>. ISBN : 9782735115792. DOI : 10.4000/books.editionsmsh.1881.

Ce document a été généré automatiquement le 5 mai 2019. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

© Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986
Conditions d'utilisation :
http://www.openedition.org/6540

Réunis périodiquement à l'initiative du Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale et du Laboratoire d'anthropologie sociale, les anthropologues spécialistes du monde touareg ont été confrontés à la question incontournable et pleine d'écueils de la nature et du fonctionnement des systèmes de parenté et d'alliance. Depuis la table ronde organisée en 1980 à Gif-sur-Yvette sous l'égide du Centre national de la recherche scientifique, des données nouvelles ont été recueillies sur le terrain. Les hypothèses présentées ici pour en rendre compte ont permis de renouveler le débat et de présenter un premier bilan. Il s'agit donc d'un véritable état de la question qui expose les points acquis et souligne les enjeux des discussions engagées. Pourquoi recueille-t-on des terminologies de parenté différentes d'une société à l'autre? Comment expliquer les particularités - petit nombre d'interdits, mariages pratiqués entre tous les consanguins collatéraux, préférence exprimée pour le mariage avec la cousine croisée matrilatérale - des choix matrimoniaux? Peut-on parler de lignages? L'approfondissement des études révèle le caractère complexe des structures de parenté et d'alliance. Dépassant les limites du monde touareg, ces recherches amènent à un réexamen critique des théories actuelles de la parenté.

SOMMAIRE

Participants

Notation des termes touaregs

1. Introduction
Pierre Bonte
Les terminologies de parenté
Alliance et filiation
Nature des groupes de filiation
La parenté dans le système social
Conclusions

2. Terminologie de la parenté en tawəltəmmət du Niger Permanence et renouvellement du lexique
Jeannine Drouin
Données descriptives lexicales et syntaxiques
Spécialisation et extension sémantique des dénominations
Mobilité lexicale et syntaxique
Conclusion

3. Les hommes et les femmes dans la parenté Kəl Fəṛwan
Dominique Casajus
Description des terminologies
Les terminologies comme un ensemble
La tente et le campement

4. Terminologie de parenté et alliances matrimoniales chez les Kəl Ăwăy (Touaregs de l'Ayăr oriental)
André Bourgeot
La terminologie de parenté
La terminologie de l'alliance
Résidence et filiation
La dévolution des biens

5. Women and the allocation of herding labour in a pastoral society: Southern Kəl Fəṛwan Twareg, Niger
Clare Oxby
Social stratification
Transmission of wealth
Marriage strategies
Conclusion

Annex. Kinship terms

6. Hypothèses sur le processus de constitution d'une tăwshet *: L'exemple des* iməghad *Illabăkăn vallées*
Suzanne Bernus
Les traditions d'origine
Généalogies et mode de filiation
Le monde des *ibobaẓăn*
L'*aghiwăn*, unité résidentielle

7. L'ancêtre féminine clé de l'organisation sociale des Touaregs L'exemple de Mərtûtək
Marceau Gast
La communauté de Mərtûtək et ses groupes de filiation
L'ancêtre féminine et les raisons profondes de sa valorisation

8. A qui sert l'unifiliation ?
Hélène Claudot
Des traits récurrents
L'hypothèse de l'échange généralisé
La bilatéralité
La généalogie des KəL γəla

9. Filiations bilatérales et cycles d'alliances chez les Udalăn et les Iwəlləmmədăn
Erik Guignard
La filiation
Qu'est-ce qu'une *tawsit ?*
Les alliances
Conclusions

10. La tăwshet *est-elle un groupe de filiation ? Alliance, pouvoir et appartenance sociale chez les Kəl Gərəs*
Pierre Bonte
Etude d'un cas : la tăwshet des Kəl Tsərəzərən
Généalogies et alliances : une nouvelle approche méthodologique
Stratégies matrimoniales, stratégies politiques et appartenance sociale
Conclusions : « Fils » ou « Neveux ». L'idéologie matrilinéaire

11. "Children of men" and "Children of women": Descent, marriage and residence among the Taməjirt
Lina Brock
The Taməjirt
Kinship constructs and their use among the Taməjirt
Tuareg "endogamy": patterns of alliance in the history of the Idăkăyan local group
The *tăwshet:* names, strategies and processes

Bibliographie

Lexique des noms communs

Index

Listes

Participants

1 Cet ouvrage a été réalisé dans le cadre des recherches effectuées au Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale, Aix-en-Provence et au Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris.

2 Suzanne Bernus, Laboratoire d'anthropologie sociale, CNRS, Paris.

3 Pierre Bonte, Laboratoire d'anthropologie sociale, CNRS, Paris.

4 André Bourgeot, Laboratoire d'anthropologie sociale, CNRS, Paris.

5 Lina Brock, Sarah Lawrence College, Bronxville, N.Y.

Dominique Casajus, Equipe de recherche d'anthropologie sociale : morphologie, échanges, CNRS, Paris.

Hélène Claudot, Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale, CNRS, Aix-en-Provence.

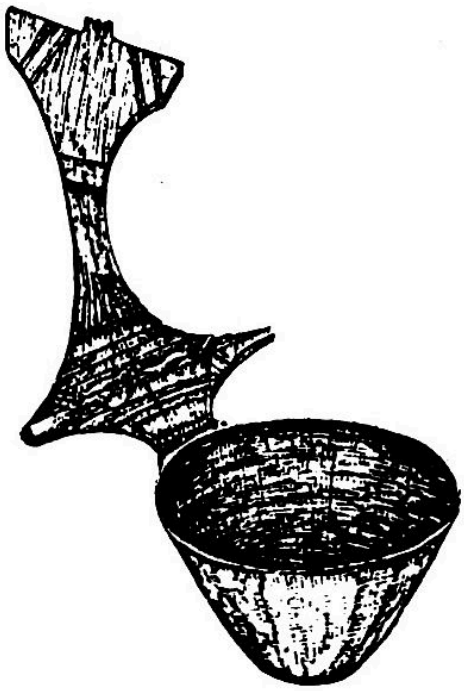
Jeannine Drouin, Littératures orales, dialectologie, ethnographie du domaine arabo-berbère, CNRS, Paris.

Marceau Gast, Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale, CNRS, Aix-en-Provence.

Eric Guignard, 26, Av. Meissonnier, Poissy.

Clare Oxby, Overseas Development Institute, Londres.

Notation des termes touaregs



Pour les contributions traitant de sociétés vivant au sud du Sahara (Niger, Mali, Burkina) la notation adoptée suit pour l'essentiel celle de Ghubâyd ăgg-Ălawjəli, inspirée des travaux du linguiste danois K. Prasse [1].

Les consonnes : sauf exception, elles suivent l'usage du français.

b, d, f, g (toujours dur comme dans *gare*)

gh (équivalent du *ghayn* arabe)

h (toujours aspiré comme dans l'anglais *hat*)

j, k, kh (comme dans l'allemand *Bach*)

1, m, n, T] (nasalisé comme dans l'anglais *bring*)

q (équivalent du qaf arabe)

r (roulé)

s, sh, t, w, y, z.

Certaines consonnes peuvent être pharyngalisées (emphatiques), et sont notées par un point au-dessous du signe : d, l, r, s, t, z.

La tension se marque par la gémination. Dans le cas de sons notés par un digramme, seule la première consonne est géminée (ggh, kkh, ssh).

Les voyelles sont :

i u (ou, comme dans *lourd*)

ə

e o (e comme *léger*)

â

a

ə et ă sont des voyelles centrales, ou voyelles d'appui, considérées comme non stables en raison de leur variation de timbre au contact des consonnes voisines. (Pour plus de détails, cf. Ghubâyd ăgg-Âlawjali 1980 et Mohamed Aghali-Zakara 1981).

Pour le dialecte algérien parlé en Ahaggar, la notation reprend sous une forme modernisée celle du Père de Foucauld.

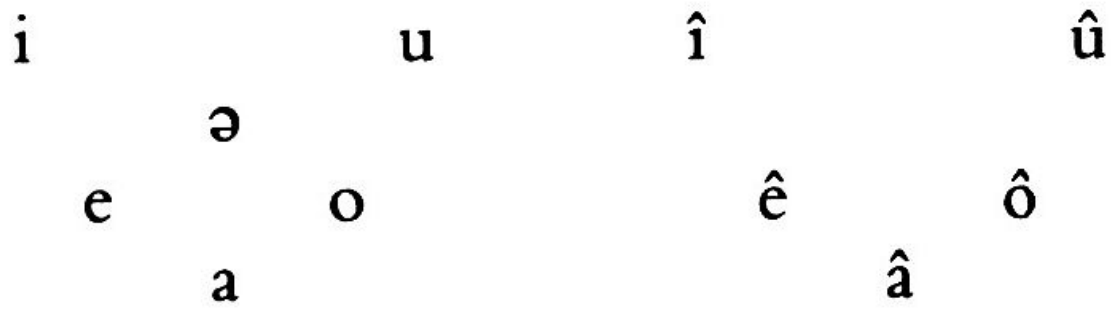
Les consonnes :

On a retenu pour la *tamâhaq* les symboles suivants, accompagnés de leurs correspondants tifinay dans le tableau ci-dessous (ce système par ailleurs est largement utilisé pour la notation de différents dialectes berbères du nord du Maghreb (kabyle, chleuh...), ainsi que des parlers touaregs de l'Adγaγ des Ifôγas *(tadraq)* et de la boucle du Niger *(tawəlləmmət)* par les services d'alphabétisation du Mali) :

		labiales	dentales	palatales	vélaires	laryngales
Occlusives	sourdes		t/ṭ +/Ɛ	k ∴		
	sonores	b ⓘ	d/ḍ Λ/E	g ɤ		
Affriquées				ǧ ⎤		
Fricatives	sourdes	f]⁅	s ⊙	š ɕ	x ∷	h ⋮
	sonores		z/ẓ Ж/#	j ⅄		
Nasales		m ⁅	n |	ñ ≠		
Latérales			l ||			
Vibrantes			r ○			
Semi-voyelles				y ⊆	w :	

23 Les voyelles :

24 Aucune démonstration linguistique décisive n'ayant prouvé que l'opposition entre trois longueurs de voyelles (brèves/normales/longues) était phonologiquement pertinente, nous nous en tiendrons, pour la *tamâhaq* (parler de l'Ahaggar et Ajjer), à la distinction de deux séries de voyelles, normales et longues :



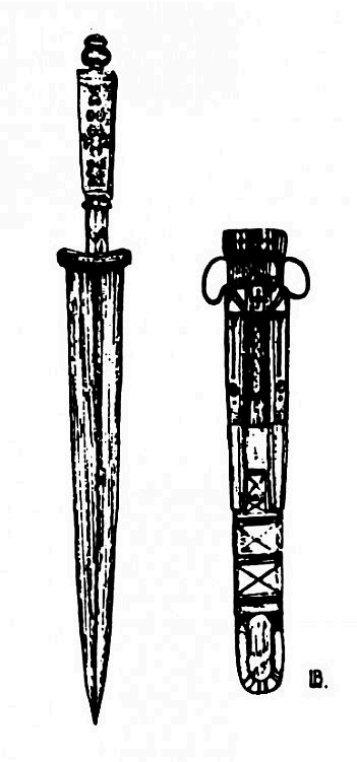
25 La voyelle centrale notée ə peut prendre, selon son entourage phonétique, diverses colorations que nous considérons comme des variantes contextuelles.

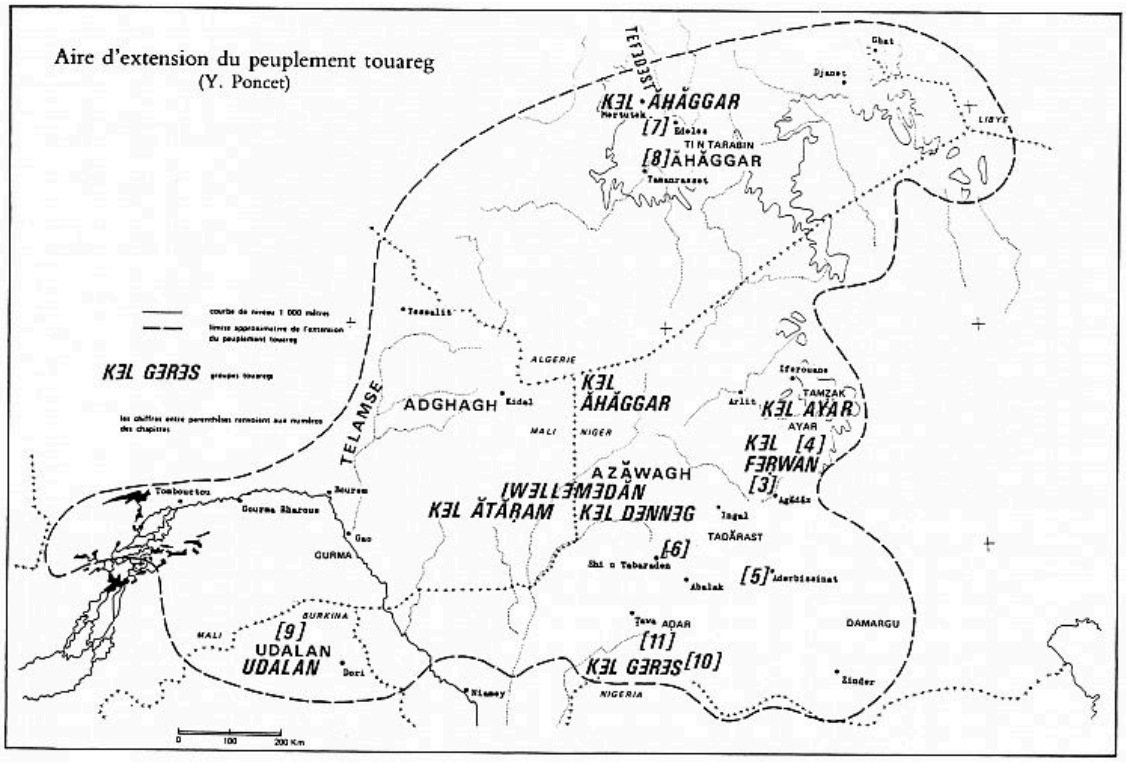
NOTES

1. et très proche de l'alphabet officiellement adopté au Mali et au Niger pour l'alphabétisation des adultes dans leur propre langue.

1. Introduction

Pierre Bonte





1 Cet ouvrage rassemble une série de communications présentées lors de la table ronde sur la parenté touarègue qui s'est tenue, sous l'égide du Centre national de la recherche scientifique, à Gif-sur-Yvette, du 23 au 26 septembre 1980. Cette rencontre venait à la suite d'une série d'autres réunions regroupant périodiquement les anthropologues spécialistes du monde touareg, et qui ont fait l'objet de publications antérieures (ROMM n° 11 et 21). Au cours de ces précédentes discussions, la question de la nature et du fonctionnement des systèmes de parenté touaregs était déjà apparue comme une question incontournable et en même temps pleine d'écueils. Entre-temps les données nouvelles recueillies sur le terrain et les hypothèses présentées pour en rendre compte permettent de renouveler les débats et de dresser un premier bilan, que nous tenterons d'établir dans cette introduction. Celle-ci résume en outre les communications présentées à l'occasion de cette table ronde. Il s'agit donc d'un véritable état de la question qui expose les points

acquis et souligne les enjeux des débats que soulève encore l'étude de la parenté touarègue.

2 En effet, si les recherches sur le monde touareg se sont considérablement développées depuis deux décennies, l'étude des systèmes de parenté touaregs continue à achopper sur de nombreux obstacles depuis les travaux pionniers effectués en particulier par J. Nicolaïsen et R.F. Murphy. Nous tenons ici à honorer la mémoire de J.F. Nicolaïsen, brutalement disparu quelques mois avant la tenue de cette table ronde à laquelle il devait participer, et nous lui dédions ce volume en hommage.

3 Les obstacles sur lesquels bute l'étude des systèmes de parenté touaregs tiennent à la complexité et à la diversité des données. Ils tiennent aussi à ce que cette étude amène à un réexamen critique des théories actuelles de la parenté.

4 Soulignons d'abord qu'on ne peut parler de *la* parenté touarègue mais *des* systèmes de parenté touaregs. Le monde touareg offre à l'observateur une grande diversité de terminologies de la parenté, de types de mariage pratiqués, de règles de transmission parentale des biens, de titres, de statuts, etc. Cependant une certaine identité lexicale, si ce n'est référentielle, des termes de parenté – sous réserve de différences dialectales -, l'existence d'une forme préférentielle de mariage avec la cousine croisée matrilatérale, l'inflexion matrilinéaire de la filiation, etc., laissent penser que postuler un champ culturel et structurel commun de la parenté touarègue n'est pas un pari hasardeux.

5 Aucun chercheur n'a d'ailleurs avancé l'idée d'une hétérogénéité radicale de ces différents systèmes de parenté. Mais s'agit-il alors d'un système originel commun, transformé du fait d'« emprunts » à des populations voisines ? Ce système s'est-il différencié en même temps que se constituaient les différentes sociétés touarègues

réparties, rappelons-le, à l'intérieur d'un vaste domaine territorial ? Ou encore s'agit-il d'une sorte de « matrice structurelle » commune organisée différemment selon les circonstances économiques, politiques, etc. ? Ces différentes possibilités ont été, nous le verrons, retenues simultanément.

6 Un autre problème s'est rapidement posé. Toutes les sociétés touarègues sont constituées de groupes qui se définissent en termes de parenté. La *tawsit* (ou *tăwshət)* d'un terme communément traduit par « tribu » se présente, se représente pourrait-on plutôt dire, comme un groupe de filiation unilinéaire, issu d'un ancêtre commun. Sous ce terme s'inscrivent à nouveau des réalités fort différentes. La « tribu » peut-être constituée sur les bases de la filiation matrilinéaire, patrilinéaire ou cognatique. Elle peut regrouper des individus de même statut et donc se situer à un certain niveau de la hiérarchie des « rangs » qui distingue plusieurs catégories sociales à l'intérieur de la société touarègue [1]. Elle peut aussi regrouper des individus de statuts différents, la référence généalogique ne concernant alors que le groupe du statut le plus élevé : c'est le cas par exemple chez les Kəl Gərəs. En outre ces « tribus » se regroupent généralement en « confédérations » dont les différents modes d'organisation renvoient à des représentations différentes de la hiérarchie des « rangs », à diverses formes d'organisation politique. Faute d'identifier clairement la nature de la *tawsit* et négligeant cette diversité de formes, les auteurs se sont le plus souvent contentés d'analyser ces groupes tels qu'ils se représentaient, c'est-à-dire comme des groupes de filiation linéaire.

7 Moins qu'en d'autres cas encore, l'étude des systèmes de parenté touaregs ne peut se faire sans référence à d'autres aspects de l'organisation sociale, sans référence en particulier au politique. Les modalités de transmission des titres politiques, la reproduction des

« rangs » et des statuts différenciés du fait des alliances endogames et leurs représentations en termes de filiation, les mécanismes d'accaparement ou de transmission du pouvoir par le biais des stratégies matrimoniales, autant de points qui obligent à cette référence constante à l'organisation politique. Nécessité d'autant plus impérieuse que ces sociétés touarègues expriment dans les termes de la parenté nombre de traits de leur organisation sociale (H. Claudot, 1977).

8 A l'inverse, on peut se demander si les règles de la parenté fonctionnent de la même manière à l'intérieur des catégories de statuts équivalents (« rangs ») entre lesquelles se répartissent les Touaregs. Certaines différences notables ont été relevées (D. Casajus, C. Saens) qui accentuent la diversité des systèmes de parenté touaregs. Quelles sont les significations de ces différences ? Elles restent toutefois relatives et les nombreux traits communs de la parenté, quel que soit le « rang » du groupe étudié, méritent tout autant d'être relevés.

9 Toutes ces questions étaient présentes à l'esprit des participants à la table ronde de Gif-sur-Yvette. A cette occasion des documents de synthèse furent élaborés en trois domaines : 1) les terminologies de parenté, leurs variations, leur interprétation (Claudot, 1980) ; 2) les modèles de l'alliance et les groupes de filiation (S. Bernus et P. Bonte) ; et 3) parenté et politique (A. Bourgeot). Des séances spéciales eurent lieu sur parenté et informatique (M. Gast et M. Laurière) et sur parenté et génétique (A. Chaventré) qu'il n'a malheureusement pas été possible de reproduire dans cet ouvrage. Nous reprendrons dans l'introduction cet ordre d'exposé [2].

Les terminologies de parenté

10 Les terminologies de parenté utilisées par les diverses sociétés touarègues n'ont pas encore été totalement recueillies. Les informations, souvent éparses, sont mal distribuées, leur rareté sur certains points voisine avec leur redondance sur d'autres. On trouvera dans cet ouvrage des données nouvelles concernant les Iwəlləmmədăn (J. Drouin), les Kəl Ăwăy (A. Bourgeot) et les Kəl Fərwan (D. Casajus et C. Oxby). Cependant certains groupes touaregs ont à peine été étudiés (Touaregs de la Boucle du Niger) ou même pas du tout (Kəl Adghagh ou Adyay). Il est regrettable de disposer d'aussi peu d'informations sur les Touaregs maliens qui ont subi le plus d'influence « arabe » par l'intermédiaire de tribus maures, les Kunta en particulier (Kəl Antessar, Touaregs de la rive Hausa du Niger, etc.).

11 Néanmoins, les terminologies recueillies, au-delà de leurs différences de forme et de contenu, permettent d'identifier un certain nombre de constantes que l'on peut énumérer :

- Le nombre de termes de parenté utilisés en adresse ou en référence est assez restreint tandis que l'usage des noms propres est largement répandu. L'emploi des catégories classificatoires est plus important que celui des catégories descriptives.
- Les termes réservés aux alliés sont d'une stabilité lexicale et sémantique remarquable. Ils sont symétriques et mettent en relief un principe d'équivalence des générations (réciprocité entre alliés de même génération et réciprocité entre alliés de générations contiguës : gendre/beau-père).
- Pour les consanguins la variabilité est par contre maximale : quoique les termes utilisés soient généralement les mêmes, ils découpent différemment le champ relationnel.
- La distinction entre la génération d'Ego et les générations immédiatement contiguës est stricte et se manifeste par des comportements entre les individus analogues à ceux déterminés par la séniorité.
- Aux deuxièmes générations ascendantes et descendantes les termes sont généralement indifférenciés mais l'on peut aussi utiliser les distinctions terminologiques opérant à G + 1 et à G – 1.

- La distinction ainé/cadet s'applique aux germains et aux cousins parallèles quand ils leur sont assimilés, non selon leur âge propre mais selon celui de leurs parents. Elle contribue ainsi à organiser de manière spécifique le réseau de relations de chaque individu.

12 Confrontés à cette variabilité mais aussi à ces constantes, quelles ont été les démarches suivies par les auteurs qui ont analysé ces terminologies de parenté ?

13 Se référant implicitement ou explicitement à certains acquis de la théorie anthropologique de la parenté, ces auteurs ont souvent tenté de mettre en relation la terminologie et d'autres traits de la structure sociale : filiation, mariage ou résidence. C'est ainsi que les modalités de transmission des biens, des statuts ou des titres selon certaines règles de filiation, l'organisation des groupes résidentiels et la préférence générale pour le mariage avec la cousine croisée matrilatérale ont parfois été rapprochés des traits « iroquois » de la terminologie pour avancer l'hypothèse de l'existence d'échange généralisé. Nous reviendrons plus en détail sur ces hypothèses au second paragraphe de cette introduction.

14 Le problème est que nombre d'autres traits de l'organisation sociale apparaissent contradictoires avec cette hypothèse (endogamie de la *tawsit* qui se représente comme un groupe de filiation, mariages permis – et pratiqués – entre cousins parallèles, etc.). Il reste aussi qu'il existe des terminologies qui ne sont pas organisées selon les distinctions « iroquoises » des collatéraux mais opposent plutôt, sur le modèle « eskimo », ligne directe et collatérales – c'est le cas des Kəl Ăwăy (Bourgeot). En outre seuls en définitive certains traits « iroquois » sont repérables dans la terminologie touarègue.

15 Dans ses premiers travaux, R. Murphy (1964 et 1967) avait déjà noté les contradictions que soulevait l'étude de la parenté touarègue, et il avait mis en question la recherche jusqu'alors au cœur de l'étude anthropologique de la parenté « for positive congruence between

nomenclature and social – or psychological – reality ». Peu après J. Nicolaïsen notait, lui aussi, que les variations terminologiques ne correspondaient que très imparfaitement à celles des règles de la filiation, du mariage ou de la résidence (1971). Mais peut-être aussi parce que leur mise en évidence impliquait une remise en question de points considérés comme acquis, ces correspondances – même si les auteurs ne renoncent pas à établir des relations de cause à effet entre terminologie et organisation sociale – n'ont été envisagées que sous forme de liens complexes entre les deux sphères ne préjugeant pas de la nature de ces liens.

16 Pour tenter d'échapper à ces difficultés, d'autres auteurs ont déplacé l'analyse en étudiant l'organisation lexicale et sémantique de la terminologie considérée comme un ensemble cohérent. Se référant à l'analyse componentielle américaine ils écartent – provisoirement – le recours à des facteurs extérieurs à la terminologie pour en expliquer l'agencement (Bourgeot, 1976 ; Claudot, 1976 ; Drouin, ce volume). En fait, éprouvant les limites de la méthode, ils sont le plus souvent amenés à rechercher, en un deuxième temps, la correspondance entre les règles qui organisent le vocabulaire et d'autres aspects de l'organisation sociale.

17 Citons encore les hypothèses évolutionnistes ou diffusionnistes qu'ont avancées les premiers chercheurs qui ont étudié la parenté touarègue (Murphy, 1967 ; Nicolaïsen, 1963) pour rendre compte des contradictions qu'ils avaient repérées. Les traits « iroquois » de la terminologie et la préférence pour l'union avec la cousine croisée matrilatérale seraient les « survivances » d'un système antérieur défini par l'existence de groupes de filiation unilinéaire exogames et par une formule d'échange généralisé. Ce système se serait transformé du fait d'emprunts ultérieurs à l'islam, – aux pratiques « arabes » du mariage ente cousins parallèles patrilatéraux, mariage

endogame au sein du groupe de filiation patrilinéaire – voire aux sociétés soudaniennes. La situation actuelle résulterait de la dégénérescence de cette structure de réciprocité initiale.

18 Comme le constate lui-même R. Murphy, ces hypothèses restent hasardeuses. Elles reposent sur des données fragiles. Elles n'expliquent pas comment a pu opérer la sélection des emprunts, éliminant certains traits (l'agnatisme arabe) pour en retenir d'autres. Les quelques données historiques disponibles ne révèlent pas ce modèle originel mais plutôt une situation tout aussi contradictoire que celle que l'on peut observer de nos jours.

19 R. Murphy propose alors une autre explication. La terminologie « iroquoise » utilisée entre parents proches servirait à dissimuler, aux yeux des Touaregs eux-mêmes, la nature indifférenciée des liens qui existent au sein de l'unité endogame qu'est la *tawsit*. Elle sert à réduire un conflit de rôles que R. Murphy identifie comme résultant de la superposition des relations de consanguinité et d'affinité. Cette analyse à l'avantage de constater la présence de diverses tendances dans le système terminologique (des traits « iroquois » qui soulignent la bifurcation entre parents proches, et des traits « hawaïens » qui manifestent l'aspect indifférencié des autres relations de parenté). Elle aboutit aussi à rejeter l'analyse, superficielle, qui déduit l'existence de groupes de filiation unilinéaire exogame de la présence d'une terminologie « iroquoise » entre cousins proches. Cependant le manque de spécificité historique empêche de prendre en considération les variations qui ont été observées ultérieurement dans les systèmes de parenté touaregs : d'un côté les variations observables des mariages entre cousins germains, quels qu'ils soient, et entre parents (ou supposé parents) plus lointains dans la *tawsit* et d'un autre côté les variations

de l'extension des règles de bifurcation à l'intérieur de la terminologie.

20 L'impasse à laquelle aboutissaient ces premières analyses des terminologies – surtout lorsque des données plus précises et plus variées ont été recueillies – a amené certains chercheurs à adopter une autre démarche. Elle consiste à poser comme un fait significatif la variabilité même des terminologies de parenté et à rechercher des principes internes qui peuvent expliquer cette variabilité. Ces principes ne sont plus déduits de l'observation minutieuse des champs de signification lexicaux comme dans le cas de l'analyse componentielle. Il s'agit de mettre en évidence les principes d'ordre structurel qui expliquent l'organisation et les variations des terminologies. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera possible de revenir sur les corrélations, voire les relations structurelles qui existent entre une terminologie donnée et d'autres traits de l'organisation sociale.

21 La variabilité maximale des terminologies touarègues concerne les consanguins. Certains systèmes s'organisent nous l'avons vu en opposant de manière classificatoire, en particulier à G + 1, GO et G – 1, les parents « parallèles » et les parents « croisés ». D'autres opposent par contre la ligne directe et les collatéraux. Aux autres générations G + n ou G – n les termes sont généralement indifférenciés à moins que ne soient – plus rarement – étendues les catégories à bifurcation de G + 1 et G – 1. Les références typologiques « classiques » qu'elles soient « iroquoises » ou « eskimos » si elles rendent compte de certains aspects de ces terminologies, ne rendent pas compte de tous les aspects. Tenant compte du fait que ces typologies sont essentiellement établies en fonction d'un principe de filiation [3] certains auteurs (Bonte, 1975b ; Casajus, ce volume ; Claudot, ce volume) ont développé une autre analyse qui permet de

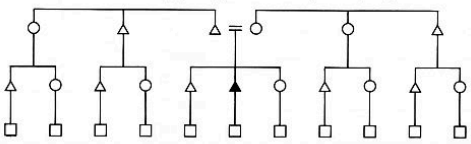
situer dans un même champ les différentes terminologies touarègues.

22 Pour un Ego masculin, la variation maximale des terminologies de parenté touarègues intervient à la première génération descendante et se traduit par la répartition différente des « enfants » et des « neveux » dont la somme constitue un système permettant de classer ces terminologies dans un ensemble où sont utilisées toutes les positions possibles. L'aspect systématique de cette répartition apparaît dans le tableau page suivante établi par H. Claudot (1980) reprenant les analyses de P. Bonte (1975b).

23 On peut montrer que les différentes positions sociales définies par les termes utilisés pour les « enfants » et les « neveux » correspondent aux seuls effets différenciés du principe de bifurcation. Ce principe correspond aux variations structurelles que peut entraîner l'utilisation de la catégorie de sexe – identité ou distinction des sexes – dès lors qu'elle intervient de manière complexe en se croisant avec la distinction des générations et en se répercutant en fonction des degrés de collatéralité :

- A la génération d'Ego ce principe permet de distribuer les parents en deux catégories, féminines et masculines.
- L'opposition des parallèles et des croisés à la génération d'Ego peut elle-même être conçue non en termes de filiation mais comme un effet de l'application de la bifurcation G + 1 permettant de projeter les traits pertinents à cette génération au niveau de G – 1.
- Enfin les chaînons intermédiaires peuvent être parcourus en ligne exclusivement masculine, en ligne exclusivement féminine ou de manière bilatérale.

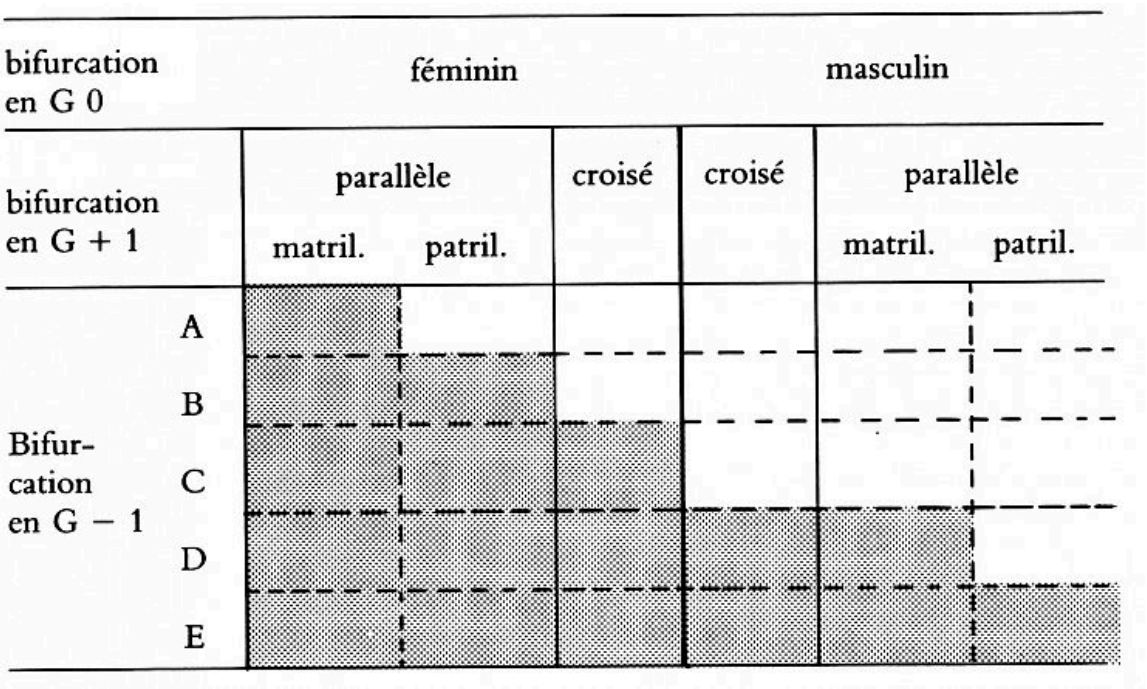
e = « enfants » (*aɣarān, bārarān, aɣɣawān*, etc)
N = « neveux » (*tegəze, teğəhe* ou *tadābit, tagələt matt*, etc.)



Formule A	e	e	e	e	e	e	N	e	N	e	e
B	e	e	e	N	e	e	N	e	N	e	e
B'	–	–	e	N	e	e	N	e	N	–	–
C	e	N	e	N	e	e	N	e	N	e	N
D	N	N	e	N	e	e	N	N	N	N	N
E	N	N	N	N	N	e	N	N	N	N	N

		« neveux » descendants de :	« enfants » descendants de :
Formule A	Kəl Gərəs (Bonte, 1972) Ifōghas de Tanout (Murphy, 1967) Kəl Fərwan (Oxby, 1978)	parents fém. en G_0, parallèles, matrilatéraux	
Formule B B'	Kel Fərwan 1 (Casajus, 1979) Kel Ahaggar (Gast, 1974)	parents fém. en G_0, parallèles	
Formule C	Kel Ahaggar (Bourgeot, 1976 ; Claudot, 1976 ; Jemma, 1972 ; Nicolaïsen, 1963) Iullemmeden de l'Ouest (Guillaume, 1974) Kel Kummer Udalān (Guignard, 1975)	parents fém. en G_0	parents masc. en G_0
Formule D	Kel Ferwan (Nicolaïsen, 1963) Kəl Fərwan 2 (Casajus, 1978)		parents masc. en G_0, parallèles, patrilatéraux.
Formule E	Kəl Fərwan 3 (Casajus, 1979) Kəl Āwāy (Bourgeot) Kel Owey (Murphy, 1967 ; Nicolaïsen, 1963)	collatéraux	Ego

24 En combinant ces différentes variables, et si l'on fait exception des enfants d'Ego à G + 1, qui sont toujours des « enfants », on retrouve le caractère systématique du positionnement des « enfants » et des « neveux » à cette génération descendante tel qu'il est fixé dans le tableau suivant rédigé par H. Claudot, d'après celui élaboré par P. Bonte (1975b).



25 Ce modèle des variations terminologiques permet de rendre compte dans un même champ théorique de la diversité des cas observables. Ainsi les formes « eskimo » de la terminologie des Kəl Ăwăy apparaissent comme un cas d'espèce de ce jeu structurel où la catégorie de sexe aboutit à étendre le terme « neveu » à tous les descendants d'Ego hors sa ligne directe et donne l'apparence, en l'occurrence du point de vue déterminé de la filiation, d'une opposition ligne directe/ collatéraux.

26 Il peut aussi permettre de comprendre certaines fluctuations sémantiques et lexicales observables au sein d'une même terminologie, fluctuations qui ont pu entraîner des observations divergentes et contradictoires des chercheurs qui ont effectué le relevé de ces nomenclatures sur le terrain.

27 Ainsi, chez les Kəl Ăhăggar les termes désignant les « neveux » ont pu dénoter selon les auteurs – la descendance des sœurs et des cousines parallèles patrilatérales (Foucault) – celle des cousines

parallèles bilatérales (Gast) – ou encore celle de toutes les parentes collatérales d'Ego à sa génération (Bourgeot, Claudot, Nicolaïsen).

28 Plutôt que de soupçonner qu'une seule de ces observations soit «juste », ne peut-on penser que ces variations rendent compte d'un champ de variabilité, selon les usages sociaux, de la terminologie des Kal Ăhăggar ? De même, l'étude faite par D. Casajus des terminologies de parenté Kəl Fəṛwan met en évidence une série de variantes liées à l'âge et à la position sociale du locuteur et correspondant à l'utilisation de différentes formules de classification de la descendance.

29 Dans la terminologie des Udalăn (Guignard) le terme *tegăze* désigne la descendance des femmes de la génération d'Ego grâce à des extensions successives de cette catégorisation permettant de sérier les positions collatérales occupées par ces femmes. Utilisé seul, *tegăze* désigne la descendance des sœurs et des cousines parallèles matrilaté-rales. *Tegăze win aruru* élargit cette définition aux enfants des cousines parallèles patrilatérales. L'expression *tegăze win ibobazăn* désigne la descendance des cousines croisées. Cette extension progressive de la classification de la descendance, qui pourrait apparaître contradictoire avec la perpétuation de positions collatérales définies en apparence par la filiation au niveau de la génération d'Ego, ne peut s'expliquer que par les effets déterminants du principe de bifurcation pour définir l'agencement structurel de la terminologie.

30 Cette hypothèse – si elle est confirmée par de nouveaux travaux de terrain – d'un principe organisant les différentes terminologies de parenté touarègues et justifiant leurs variations systématiques peut faire avancer l'étude comparative et peut contribuer à la compréhension d'autres aspects de la parenté. Ce modèle introduit il y a quelques années (Bonte, 1975b) et développé depuis, en

déplaçant l'analyse du rôle de la filiation à celui de la catégorie de sexe, a permis de renouveler les approches antérieures et de rendre compte de faits qui restaient obscurs et contradictoires. Il permet enfin de poser sur de nouvelles bases la question des correspondances qui existent entre les terminologies et d'autres aspects de l'organisation sociale.

31 Nous avons déjà noté que, partant du repérage d'un autre champ de variabilité terminologique, l'existence de plusieurs terminologie au sein d'un même groupe, les Kəl Fərwan, D. Casajus aboutissait à des conclusions assez voisines de celles précédemment exposées. Les trois terminologies recueillies par lui dans cette société relèvent des formules B, D et E. Elles sont utilisées respectivement par les hommes adultes, les hommes jeunes et les forgerons. D. Casajus rappelle en outre un fait important, déjà relevé par d'autres auteurs, à savoir que les terminologies divergent aussi selon le sexe d'Ego : les analyses dont les conclusions ont été rapportées jusqu'à présent valent pour un Ego masculin. Pour un Ego féminin les distinctions à la génération descendante disparaissent et tous les membres de cette génération sont des « enfants ».

32 L'intérêt de l'analyse de D. Casajus est, dans le cadre d'une approche plus générale de la parenté chez les Kal Fərwan, de mettre en relation ces variations terminologiques avec d'autres traits de l'organisation sociale : les règles de résidence et de mariage. Dans ce qui correspond à la formule D, les hommes non mariés appellent « père », *adda,* les hommes du campement où vit leur mère et qui est une unité patrilocale. Les parents *anwa,* sont les hommes de l'extérieur, extérieur d'où vient la « tente » de la mère. Les tentes apparaissent ici non seulement comme attributs féminins par excellence, « transmises » de mère en fille, mais encore comme les pivots de la vie sociale, les pôles entre lesquels circulent les hommes.

La situation est modifiée dans la formule B du fait qu'est pris en compte le mariage sous sa forme préférentielle. Le frère de la mère est le « parent », *anwa,* par excellence dans le campement constitué autour d'Ego. Selon D. Casajus sont alors appelés *tegăze* les enfants des « sœurs » qui ne peuvent être épousées et revenir dans le campement d'Ego, *arraw* les enfants dont la mère aurait pu être épousée dans ce même campement. Quant à la formule E, pratiquée par les forgerons, elle se justifie du fait que le campement dans cette catégorie statutaire se réduit à une tente : les enfants de tous les collatéraux d'un homme grandissent dans un autre campement et sont appelés *tegăze.*

33 L'analyse de D. Casajus doit être rapprochée des autres hypothèses qu'il avance sur la résidence et le mariage. Elle permet de rendre compte de nombre de traits de la parenté chez les Kəl Fəṛwan. Pour être généralisable à d'autres sociétés touarègues elle supposerait cependant que ces règles de résidence et de mariage soient identiques, ce qui n'apparaît pas immédiatement au niveau des données recueillies. Elle représente néanmoins une tentative originale et ingénieuse pour expliquer non seulement les conditions structurelles de variation des terminologies mais aussi leurs significations dans le cadre plus général de la parenté.

34 Or en ce domaine les recherches sont encore peu poussées. Une autre tentative est faite pour rapprocher la terminologie de parenté des Kəl Gərəs (formule A) des règles résidentielles (patrilocalité mais possibilité d'avunculocalité et souvent changement de résidence en cas d'accession à la chefferie), des mariages pratiqués de manière presque équivalente avec toutes les cousines germaines et de la nature de la *tawsit* dans cette « confédération » (Bonte). Menée de manière moins systématique que dans le cas des Kəl Fəṛwan, elle tend à rechercher l'explication du côté de la forme particulière du

pouvoir politique chez les Kal Garas : la multiplication des titres (correspondant aux droits sur des agriculteurs dépendants *ighăwelăn),* l'ouverture des choix et des stratégies politiques et la forme collective du pouvoir politique des *imajəghăn.* Il est vraisemblable que les significations de ces variations terminologiques ne renvoient pas à une cause ou à une série de causes générales mais correspondent au jeu d'une série de facteurs dont les effets ne pourront être mis en évidence qu'à partir d'études concrètes plus précises que celles menées jusqu'à présent.

35 Ces premières remarques conduisent aux mêmes interrogations. L'utilisation des notions de filiation, de groupes de filiation unilinéaire pour analyser les données recueillies est-elle pertinente ? L'étude des terminologies aboutit à mettre en avant le principe de bifurcation. Lorsqu'on rapproche cette étude des règles exprimées et pratiquées du mariage, peut-on ou non parler de structures de réciprocité ou d'échange ? Nous allons maintenant examiner les interprétations qui ont été faites des règles d'alliance et de la filiation. Si le bilan des études de la terminologie fait apparaître une relative convergence des auteurs, il n'en sera plus de même dans cette seconde partie. L'importance des divergences est à la mesure des enjeux. Ce sont quelques-uns des problèmes majeurs de la théorie de la parenté qui doivent être réexaminés à partir des données de la parenté touarègue.

Alliance et filiation

36 Rappelons d'abord quelques-unes de ces données communes aux sociétés touarègues :

- Différents modes de filiation peuvent être reconnus et utilisés pour transmettre des droits, définir l'affiliation à la *tawsit* et le statut. La combinaison de ces modes de

filiation est complexe et variable selon les sociétés touarègues. Ils peuvent varier historiquement.

- La profondeur généalogique des groupes de filiation est généralement faible, à l'exception de certains groupes détenant des titres politiques.
- Les groupes de filiation, *tawsit,* et les catégories de statut ont un caractère tendanciellement « endogame » [4] .
- Les prohibitions matrimoniales sont restreintes. La totalité des relevés généalogiques effectués note des mariages entre cousins germains quel que soit le type de collatéralité.
- Enfin, dans l'ensemble des sociétés touarègues on observe une préférence claire pour le mariage avec la cousine croisée matrilatérale.

37 Ces données sont en partie contradictoires si on les examine à la lumière de quelques-uns des principaux acquis de la théorie anthropologique. Ces contradictions expliquent les difficultés soulevées par l'analyse de la parenté touarègue. Elles contribuent à expliquer les importantes divergences qui subsistent dans l'interprétation des faits. Comment se concilient par exemple les représentations des groupes sociaux en termes de filiation unilinéaire et le fonctionnement apparemment indifférencié de la filiation accentué par l'endogamie et la faible profondeur généalogique de la *tawsit ?* Comment s'expliquent les différences entre les choix réels d'un conjoint et les choix préférentiels exprimés ? Comment peut-on concilier l'endogamie de la *tawsit* avec le choix préférentiel qui évoque l'échange généralisé ?

Les modèles de l'alliance

38 Nous examinerons d'abord les différentes interprétations, les différents modèles qui ont été proposés pour expliquer les règles matrimoniales dans les sociétés touarègues. Si nous traitons de l'alliance avant la filiation ce n'est pas par un quelconque a priori théorique ; c'est tout simplement parce que c'est en ce domaine que les divergences sont les plus grandes et qu'elles entraînent les

différences d'interprétation lorsqu'il s'agira de traiter de la nature des groupes de filiation.

39 Au risque de simplifier les positions des intéressés et pour mieux éclairer les options et les enjeux théoriques nous avons choisi de répartir les analyses en deux catégories selon qu'elles se référaient ou non à l'hypothèse avancée par C. Lévi-Strauss selon laquelle tout mariage, toute alliance matrimoniale, met en œuvre une structure d'échange impliquant à un moment ou à un autre des cycles matrimoniaux, s'organisant selon le principe de réciprocité. Cette répartition est loin d'être arbitraire, elle correspond le plus souvent à des références explicites des auteurs eux-mêmes.

Les modèles d'échange

40 Si de nombreux traits du système de parenté ont amené a évoquer l'échange généralisé, il est cependant peu de chercheurs qui ont voulu expliquer le fonctionnement de la société touarègue à partir de la formule de l'échange généralisé. L'exception notable est représentée par la thèse de A. Chaventré sur les Kəl Kummer (1973), travail ethnologique mené d'ailleurs de pair avec une étude génétique de la même population destinée, entre autres buts, à vérifier les hypothèses avancées dans le domaine de la parenté.

41 La critique de ce travail a été effectuée à diverses reprises. E. Guignard en particulier a montré (1975), en reprenant les données généalogiques recueillies par A. Chaventré, que le résultat obtenu par celui-ci, un taux particulièrement élevé de mariages avec la cousine croisée, tenait à la méthode de programmation adoptée, qui faisait ressortir arbitrairement les relations croisées au dépens d'autres types de relations que l'on pouvait établir entre les conjoints [5] .

42 La « tentation » de l'échange généralisé a cependant gagné nombre d'autres anthropologues. Les uns, tels R. Murphy (1967), ont postulé la perturbation d'un modèle classique d'échange généralisé avec cycles liant des lignages exogames du fait du développement de l'endogamie (qui pourrait correspondre à la diffusion de l'islam). D'autres encore ont cherché à élaborer des modèles plus complexes mais fondés sur des règles identiques. C'est en partie la position de E. Guignard dans sa thèse (1975) encore qu'y apparaisse déjà un autre modèle explicatif qu'il développe dans cet ouvrage. D'autres encore, tel H. Claudot (1982), ont avancé l'idée que, si le modèle d'échange généralisé peut rendre compte de la représentation que la société se fait d'elle-même, il apparaît constamment brouillé et annihilé au niveau des pratiques par l'utilisation de la parenté bilatérale et par l'endogamie.

43 Il ressort assez clairement des critiques évoquées et des interrogations des auteurs eux-mêmes que l'identification de cycles d'échange généralisé, même si elle a l'avantage de rendre compte de la préférence exprimée pour la cousine croisée matrilatérale, pose autant de problèmes qu'elle n'en resout. Comment concilier ce fait avec l'existence d'autres types de mariage ? Quelles sont les unités échangistes ? Ceci pour ne citer que les plus évidentes. Nous allons voir maintenant comment certains chercheurs ont fourni des analyses originales qui répondent à ces questions tout en préservant le postulat de l'échange.

44 E. Guignard constatant l'inexistence des cercles d'échange entre unités sociales correspondant à l'échange généralisé, en propose une analyse nouvelle dans sa thèse sur les Touaregs de l'Udalăn (1975). Cette analyse se réfère explicitement aux travaux de C. Lévi-Strauss et rend compte des faits en terme d'« échange ». E. Guignard localise des unités échangistes qui ont cette particularité d'être des lignages

matri- et patrilinéaires s'articulant au sein de la *tawsit,* elle-même unité endogame. Il démontre aussi que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale peut ne plus impliquer l'échange généralisé et ses cycles longs d'échange mais des « échanges en spirale » entre deux groupes lignagers lorsque le « retour » des épouses s'effectue par mariage avec la fille d'une cousine croisée patrilatérale ou la fille d'une sœur du beau-frère, c'est-à-dire en sautant une génération. Les effets d'« endogamie » que E. Guignard reconnaît dans le système matrimonial sont liés à des positions de pouvoir. Les mariages au sein du lignage sont toujours effectués en suivant un ordre de séniorité (« frère aîné »/ « sœur cadette ») et renvoient au schéma de l'échange en spirale. Ces mariages « endogames » ont les mêmes effets que le mariage avec la cousine croisée directe : ils renforcent les intérêts du lignage utérin. La conjonction des ces différents types de mariage tend à gommer la différence entre relation croisée et parallèle, et valorise le mariage avec la cousine germaine proche, fréquemment constaté dans les relevés généalogiques. A l'inverse, ce que E. Guignard appelle le mariage « indirect » avec l'une des nombreuses substituts de la cousine croisée matrilatérale ouvre de nouvelles stratégies matrimoniales et politiques en élargissant les choix possibles.

45 Le modèle proposé par E. Guignard en 1975 a donc l'intérêt de lier alliance (considérée en termes d'échange), circulation des biens et pouvoir. Il permet de rendre compte d'une série de faits. E. Guignard s'attache d'ailleurs à montrer la possibilité de sa généralisation à d'autres groupes touaregs. L'analyse oblige cependant à postuler l'existence de lignages comme unités échangistes ; l'auteur entend par là parfois autant des lignées que de véritables groupes de filiation unilinéaire.

46 Tout en critiquant et développant certaines analyses de E. Guignard, D. Casajus fait la preuve qu'un tel postulat n'est pas indispensable et qu'on peut, sans le poser, préserver les principes d'une analyse de l'alliance matrimoniale chez les Touaregs dans le cadre d'une théorie de l'échange. Le travail de D. Casajus est présenté dans sa thèse sur les Kəl Fərwan (1979) et il est développé dans un texte ultérieur (à paraître) : « Le Mariage préférentiel chez les Touaregs Kəl Fərwan ». Il s'agit d'une étude systématique de l'organisation sociale et de la parenté dans la société, étude dont quelques points devront être rappelés avant d'exposer le modèle de l'alliance matrimoniale.

47 D. Casajus montre que les représentations qu'ont les Touaregs de leur organisation sociale s'organisent autour de deux pôles. La tente, transmise de la mère à la fille symbolise la permanence du monde féminin. Le campement *(aghiwăn)* est au contraire une unité résidentielle regroupant plusieurs tentes en fonction de relations masculines. Cette opposition tente/campement s'inscrit dans un ensemble de représentations symboliques qui s'organisent en référence à la distinction du sexe, à la coexistence temporelle (le monde des origines est féminin et incestueux) et spatiale (la tente, l'intériorité, féminine ; et *l'essuf,* l'extériorité, domaine des hommes et des génies) d'un monde féminin et d'un monde masculin. A travers mythes et contes [6] Casajus poursuit ces représentations binaires organisant en différents domaines la société touarègue. Elles opposent l'élevage des chèvres, affaire des femmes, et celui des chameaux, affaire des hommes. Elles se retrouvent dans l'opposition des *iməghad,* éleveurs de chèvres et des *imajəghăn,* éleveurs de chameaux. Bref ces représentations ne sont pas seulement des reflets de l'organisation sociale touarègue. Elles correspondent, selon D. Casajus, à des « valeurs » en fonction desquelles s'organise la société.

48 C’est sur cette base que D. Casajus développe un modèle original de l’alliance matrimoniale (1979). Les « tentes » sont les pivots de la vie sociale, les points fixes autour desquels circulent et s’organisent socialement les hommes. Le rituel du mariage chez les Kəl Fərwan peut être interprété comme la sortie d’un « parent », le frère, de la tente de sa sœur où va rentrer un « étranger » issu lui de l’*essuf,* du monde extérieur rempli de dangers et solitude humaine. Cette nécessaire sortie d’une « tente » pour rentrer dans une autre marque les destins masculins. Rituels mortuaires (l’homme est enterré dans une tente dont il n’est pas issu), rituels d’imposition du nom, rituels d’accouchement se réfèrent à la même symbolique de sortie de l’*essuf* et de circulation entre les tentes qui font des hommes les « vaincus », les déracinés d’une société organisée de manière stable autour des « valeurs » féminines.

49 Le mariage est donc au centre de cette organisation sociale et doit obéir à certaines règles pour que la société se reproduise et reproduise ses « valeurs ». Ces règles, D. Casajus pense les identifier à travers l’expression de la préférence matrimoniale pour la cousine croisée matrilatérale. Sa démonstration s’effectue en deux temps.

50 Les prohibitions matrimoniales [7], hors celles qui veulent qu’on n’épouse pas une femme hors de la « parentèle » *(tawsit)* sinon en se déplaçant dans la *tawsit* de l’épouse pour éviter les dangers d’un mariage assimilable à un rapt, s’expliquent, selon Casajus, du fait qu’est illicite le mariage dans la « tente » ou dans le « campement ». Il ne s’agit pas selon lui de la tente ou du campement réel mais d’une « tente » ou d’un « campement » « métaphoriques » c’est-à-dire, si nous saisissons bien la pensée de l’auteur, tels qu’ils se représentent dans la société touarègue, « valeurs » liées à un ensemble de règles organisant la vie sociale. Le refus du mariage dans la « tente » élimine comme conjoint possible non seulement la cousine parallèle

matrilatérale (« sœur ») mais aussi la cousine croisée patrilatérale (dont la nièce est la « sœur » du père), la fille de la cousine parallèle matrilatérale, etc. Le caractère illicite du mariage dans le « campement » est moins strict. Il aboutit à éliminer des conjoints possibles la cousine parallèle patrilatérale, sa fille, etc.

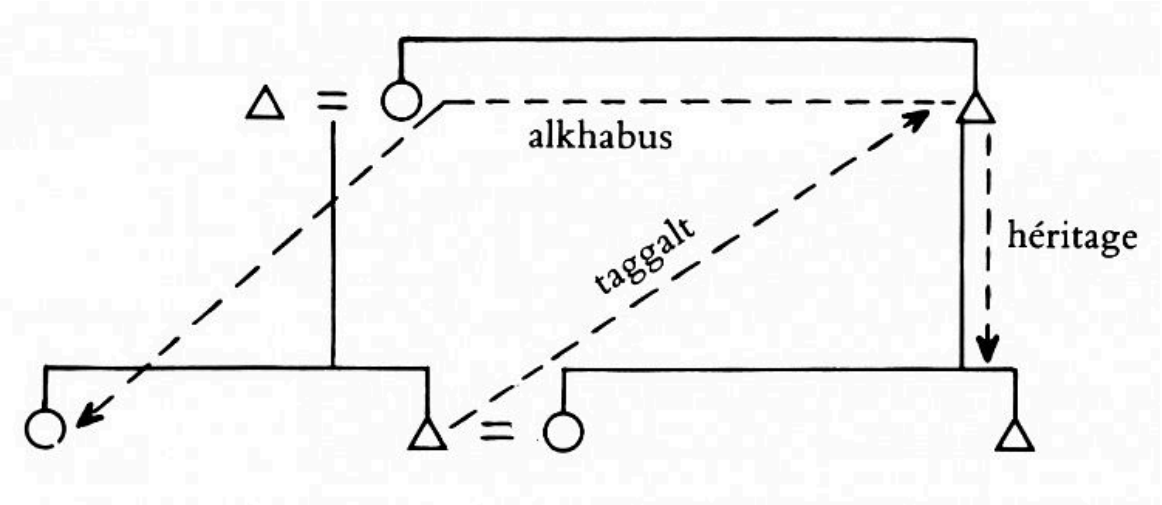
51 Cette analyse aboutit à faire des « tentes » et des « campements » de véritables unités échangistes au sein de l'unité endogame que représente la *tawsit.* Ce modèle fonctionnerait effectivement, du moins dans les représentations que s'en font les Touaregs, comme un modèle fondé sur l'« échange », sur la circulation réglée des hommes et des biens. La règle idéale est exprimée à travers la préférence matrimoniale. (D. Casajus note que plusieurs types de mariages répondent effectivement à ces nécessités échangistes, en particulier le mariage avec la fille du cousin croisé déjà relevé par E. Guignard qui est pratiqué mais ne lui apparaît pas valorisé.) Seul le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, plutôt moins pratiqué hors les premiers mariages éphémères, est, lui, extrêmement valorisé.

52 Pour comprendre cette valorisation D. Casajus fait référence aux mécanismes de circulation des biens. La *taggalt,* prestation matrimoniale versée au père de l'épouse, constitue, en cas de premier mariage un bien inaliénable qui ne peut être transmis que lors de l'héritage ou à l'occasion de prestations particulières. Il existe en outre dans la plupart des sociétés touarègues – et chez les Kəl Fəṛwan en particulier – une circulation des biens en ligne utérine, codifiée par les lettrés musulmans sous le terme de *əlkhabus,* biens inaliénables confiés par une homme à sa sœur et qui sont transmis à sa descendance féminine [8]. Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale assure le retour, par destination, d'une partie de la *taggalt* comme dotation *əlkhabus.* Le transfert de la *taggalt,* prestation entre campements concernant un groupe d'agnats, est ainsi

transformé en prestations entre utérins se référant à la pérennité de la tente.

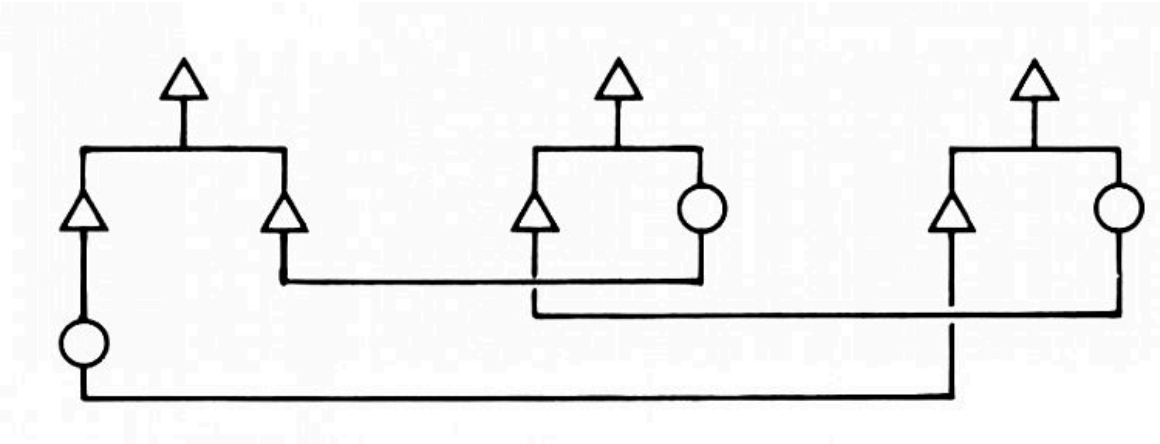
53 La forme préférentielle du mariage révèle ainsi que le mariage est lié aux mécanismes de l'échange qui concerne aussi bien la circulation des hommes que celle des biens. Elle exprime la règle idéale que cette circulation s'effectue autour des « tentes » et que celles-ci doivent se perpétuer pour que se reproduise de manière stable la société. Elle rend compte enfin du fait que la relation sociale concernée par ces échanges est la relation frère-sœur, le frère, s'il quitte la tente de sa sœur (et de sa mère) du fait des nécessités sociales de l'alliance, reste concerné avant tout par le destin de cette « tente ».

54 L'analyse de D. Casajus fait bien l'économie du postulat de l'existence de groupes de filiation unilinéaire tout en préservant celui de l'échange [9]. Elle soulève cependant une série de problèmes qui ne sont d'ailleurs pas foncièrement différents de ceux que se posent des auteurs dont nous allons voir qu'ils abandonnent ce postulat de l'échange. Ainsi D. Casajus souligne que les généalogies recueillies sur le terrain ne sont pas l'instrument adéquat pour étudier la signification du mariage préférentiel : celui-ci est l'expression idéale d'une règle matrimoniale qui ne doit – qui ne peut – pas être obligatoirement respectée dans les pratiques matrimoniales réelles. Cependant les hypothèses avancées par D. Casajus présentent toujours une certaine ambiguïté. Ainsi il affirme que ce mariage préférentiel – dont les généalogies recueillies n'attestent pas une fréquence particulière – est effectivement pratiqué de manière significative si l'on tient compte des premiers mariages, le plus souvent éphémères et non enregistrés dans les généalogies. Bref le statut du modèle ainsi élaboré reste encore imprécis.



55 Dans la contribution qu'il apporte à cet ouvrage, reprenant et critiquant certains aspects de sa thèse, E. Guignard tente à nouveau de concilier la théorie de la réciprocité et les données recueillies chez les Udalăn. Il abandonne l'idée de l'existence de groupes échangistes autre que les groupes de germains, qu'il considère comme fondamentalement impliqués dans les stratégies matrimoniales. Au-delà de la formule d'échange binaire, qu'il avait d'abord identifié entre lignages utérins, il montre la mise en œuvre d'une logique plus générale de réciprocité aboutissant à ce qu'un homme rende une fille (la sienne ou une substitut agnatique voire utérine) au beau-frère de son épouse. Il repère ainsi des cycles ternaires correspondant à une formule d'échange généralisé entre des lignées agnatiques « dos », qui permettent de rendre compte d'une partie importante des mariages pratiqués par les Udalăn.

56 L'élargissement nécessaire de la formule à des substituts agnatiques ou utérins en fonction des contraintes démographiques et des stratégies sociales lui semble justifier les différents types de mariages pratiqués, en particulier, le nombre élevé de mariages avec la cousine parallèle matrilatérale, mariage « endogame ».



57 Les tentatives de D. Casajus, et plus encore celles de E. Guignard, pour aménager le modèle de l'échange de manière à résoudre les problèmes soulevés par l'étude de la parenté touarègue, outre l'effort de formalisation qu'ils représentent, abordent de nouvelles questions de grand intérêt : ainsi l'accent qu'ils mettent sur le couple frère-sœur et la manière particulière dont est traitée la relation entre les sexes. De même, ils soulignent clairement que ce postulat de l'échange n'implique pas la permanence des groupes échangistes. Plusieurs de leurs observations rejoignent celles faites par les partisans d'un modèle « endogame ». Cependant ces analyses laissent en suspens une question : quel est le statut épistémologique du modèle constitué pour expliquer le fonctionnement de l'alliance ? S'agit-il d'un modèle idéologique indigène ou d'un modèle anthropologique rendant compte du fonctionnement structurel de la société ? Ainsi formulées ces questions ne sont pas nouvelles : elles s'inscrivent dans le débat encore largement ouvert qui a suivi la publication des *Structures élémentaires de la parenté.*

58 Le modèle de l'échange permet difficilement de rendre compte de la diversité du fonctionnement matrimonial des sociétés touarègues et des contradictions entre les représentations que s'en font les intéressés et les traits observables du système. Il traite les aspects dominants, ou supposés tels, quitte à admettre l'existence de faits

résiduels (quand il ne les interprète pas à partir d'hypothèses évolutives difficiles à fonder) dont on réduit la pertinence sociale.

59 Une autre approche consiste à considérer ce modèle de l'échange (qui repose sur le postulat de l'équivalence des unités échangistes) et l'unilinéarité comme des modèles idéologiques « indigènes » masquant une réalité d'un autre type. C'est l'analyse que développe H. Claudot dans cet ouvrage. Il resterait ensuite – ce même auteur s'y applique – à expliquer de quelle réalité il s'agit. Nous retrouverons alors le second type de modèle interprétatif de l'alliance avancé par d'autres chercheurs et que nous allons maintenant présenter. Soulignons cependant dès à présent qu'aucun argument décisif n'a été avancé dans un sens ou dans l'autre. La réponse viendra sans nul doute d'un approfondissement des analyses, des données recueillies et d'une critique plus élaborée des théories antérieures de la parenté par rapport auxquelles ont eu à se situer les anthropologues du monde touareg.

Les modèles « endogames »

60 Un second type d'interprétation s'appuie sur des traits particuliers et récurrents, mais considérés comme marginaux, des systèmes de parenté touaregs dès lors qu'on tente de les expliquer en fonction de concepts (filiation unilinéaire) ou de postulats (théorie de l'échange) voire de typologies déjà prêtes (terminologie iroquoise, formule d'échange généralisé). Il s'agit du caractère endogame de la *tawsit* et des mariages pratiqués avec l'ensemble des cousines germaines dans les généalogies recueillies. Ce dernier fait est à rapprocher du petit nombre de prohibitions matrimoniales qui n'excluent pas le mariage entre cousins germains. Cette interprétation a été développée par P. Bonte (1980) et L. Brock (ce volume) ; elle rejoint certaines des positions de H. Claudot présentées dans le texte qui suit. Plus qu'un

modèle systématique, il s'agit en fait d'un certain nombre de propositions qui ont en commun de se démarquer de celles des tenants de l'échange dans leurs postulats initiaux ce qui n'empêche pas des convergences au niveau des analyses développées.

61 Ces propositions s'appuient d'abord sur certaines des conclusions tirées de l'étude des terminologies de parenté touarègues. L'étude comparative de ces terminologies faisait apparaître la filiation comme la variable déterminée : les positions réciproques des « enfants » et des « neveux » constituent un effet de la combinaison dans les générations G 0 et G + 1 du principe de bifurcation à différents niveaux d'organisation des relations de parenté. On peut de la même manière se demander si la filiation est un principe qui structure de manière déterminante l'alliance. Autrement dit la distinction des « croisés » et des « parallèles », des matrilatéraux et des patrilatéraux, les modes de détermination de la collatéralité, interviennent-ils a priori pour distinguer des catégories de parents, de manière à ce que les uns soient prescrits et les autres interdits, catégories qui doivent se développer, en fonction de la filiation, en lignées du fait des nécessités de déploiement et de reproduction des cycles d'échange. Il est effectivement difficile de tirer cette conclusion du fonctionnement des systèmes de parenté touaregs compte tenu des traits particuliers qu'ils présentent (prohibitions restreintes, mariage entre germains et endogamie de *tawsit*). Ces différentes catégories de parents apparaissent en réalité mal différenciées et susceptibles de constantes manipulations, en valorisant et en étendant par exemple les relations « croisées » aux dépens des relations « parallèles » (H. Claudot, 1979). Dire que la filiation n'est pas un principe d'ordre structurant les terminologies n'entraîne-t-il pas que les positions généalogiques utilisées par les anthropologues pour définir les types et les degrés de consanguinité

n'ont pas forcément la pertinence qu'ils leur prêtent ? Si ces relations de parenté sont ordonnées par un autre principe, celui de la bifurcation, ne faut-il pas donner un autre sens à la distinction « croisé »/« parallèle » et aux implications qu'elle semble avoir dans le champ de l'alliance ? La référence à cette distinction a-t-elle toujours pour effet – comme dans les « structures élémentaires de la parenté »

- d'établir les possibilités de l'échange et de fonder des cycles plus ou moins différés de réciprocité ? La fonction structurelle assumée par la bifurcation – l'identité et la distinction des sexes – ne correspond-elle pas en définitive au fait que l'on se trouve devant des systèmes de parenté et d'alliance obéissant à une autre logique que celle des « structures élémentaires » ?

62 Telles sont quelques-unes des questions qui ont amené certains auteurs à proposer une autre interprétation de l'alliance. Cette voie ici esquissée se présente en rupture profonde avec les précédentes interprétations en termes d'« échanges » et même avec les résultats actuels de la théorie de la parenté. C'est ainsi l'analyse en terme d'« endogamie fonctionnelle » qui est remise en cause. Le modèle matrimonial repose-t-il sur une distinction mariages prescrits ou préférés/mariages interdits ? L'opposition, plus ou moins structurée, plus ou moins différée, donneurs/receveurs, a-t-elle un sens ? Le principe de réciprocité est-il même pertinent pour expliquer le fonctionnement matrimonial ? Certes on peut toujours dire qu'une femme cédée ou une tente déplacée, dans le langage plus proche des réalités touarègues de D. Casajus, verra toujours revenir une autre femme -ou une autre tente. Mais ce principe a-t-il valeur opératoire pour comprendre les règles matrimoniales ou n'est-il que la simple paraphrase du fait qu'il existe des aires d'endogamie « vraie » dans toutes les sociétés humaines ?

63 Si donc le principe de l'échange et le déploiement des cycles de réciprocité ne permettent pas de comprendre le fonctionnement

matrimonial de la société touarègue, où chercher un modèle adéquat ? Celui proposé par P. Bonte (1975b, 1980) repose sur la fonction structurelle de la bifurcation. Il se réfère aussi à la comparaison avec les sociétés « arabes », en l'occurrence le système de parenté et d'alliance des populations maures qu'à étudié cet auteur en Mauritanie. Le mariage « arabe » soulève en effet des problèmes comparables : endogamie plus évidente encore du groupe de filiation, faibles prohibitions matrimoniales, mariages préférentiels avec la cousine parallèle patrilatérale mais mariages pratiqués avec l'ensemble des cousines germaines. Un recensement de la considérable littérature produite sur le mariage « arabe » montre que l'interprétation a buté sur les mêmes difficultés que dans le cas des Touaregs.

64 Prendre en compte la fonction structurelle de la bifurcation (de l'identité et de la différence des sexes) c'est poser que les catégories de parenté, avant de rendre compte des positions généalogiques [10], se définissent par les chaînons intermédiaires entre Ego et un parent, chaînons appréciés en termes d'identité/différence des sexes. L'extension de la catégorie *ibobazan* chez les Touaregs – au point qu'elle peut concerner la quasi totalité de la parenté collatérale d'Ego – manifeste l'importance pour un Ego masculin des intermédiaires féminins et de la relation « croisée ». A l'inverse dans la parenté « arabe » il s'agira des intermédiaires masculins et de la relation « parallèle » : les *awlēd ∈amm,* « cousins parallèles patrilinéaires » représentent ainsi l'essentiel de la parentèle collatérale.

65 P. Bonte souligne aussi que des systèmes de parenté organisés par la bifurcation se trouvent confrontés aux transformations des relations de parenté qui résultent du mariage. Ces transformations sont manifestes, dans le cas des Touaregs, dans l'évolution des

nomenclatures après le mariage que rapporte D. Casajus ou plus généralement dans la variabilité des terminologies de consanguinité. Mais il faut en rapprocher aussi la stabilité de la nomenclature d'affinité et le fait – rapporté par tous les chercheurs mais dont on a trop peu tenu compte – que la terminologie affinale s'impose, en cas de mariages entre consanguins, au vocabulaire de la consanguinité. Le champ de comparaisons avec les systèmes arabes s'enrichit si l'on constate que la situation est dans ces systèmes exactement l'inverse : c'est le vocabulaire de la consanguinité qui est remarquablement stable et qui l'emporte, en cas de mariage consanguin, sur celui de l'affinité.

66 Ces traits cohérents avec l'importance des chaînons intermédiaires féminins et de ce qui a été dit de l'importance des « valeurs » féminines dans la société touarègue ont été rapprochés pour construire le modèle de l'alliance. Ce modèle fait intervenir selon P. Bonte les relations au sein du groupe de germains et en tout premier lieu la relation frère-sœur, matrice structurelle, idéologique et mythique des relations « croisées » organisant la société. Cette relation doit être transformée par le mariage et celui-ci entraîne du même coup une transformation de la parentèle d'un Ego masculin. Le choix qui s'ouvre est de modifier le moins possible cette parentèle en épousant l'une des parentes les plus proches (cousine germaine) ou d'épouser dans un cercle plus lointain. Les choix matrimoniaux se posent ainsi en termes de stratégies se déployant dans cet intervalle, stratégies qui ne peuvent être interprétées en termes de parenté mais qui font intervenir de multiples référents : résidence, coopération, transmission des biens et des titres, acquisition ou rétention du pouvoir (Claudot). Il en résultera, selon les sociétés, des différences sensibles des types de mariage pratiqués en priorité. A nouveau la comparaison avec le mariage « arabe » se révèlerait

fructueuse. Paraphrasant la conclusion que tirait C. Lévi-Strauss d'un rapide examen du mariage « arabe », on peut dire que ce sont des règles d'alliance qui produisent de l'histoire (1959).

67 Si l'analyse présentée par P. Bonte n'apparaît pas incompatible avec celle que fait par exemple D. Casajus des représentations qu'ont les Touaregs de leur organisation sociale, de l'importance de la relation entre les sexes et du rapport frère-sœur, elle en diffère néanmoins nettement dans la mesure où elle fait de cette relation d'identité/ différence des sexes le principe structurel et idéologique organisant la parenté sans faire appel à d'autre hypothèses (« échange ») pour expliquer l'alliance. La différence apparaît en particulier dans l'explication fournie de la forme préférentielle du mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Elle est interprété par P. Bonte comme un effet du choix structurel de la relation « croisée » de même que le choix structurel de la relation « parallèle » justifie la préférence exprimée pour la cousine parallèle patrilatérale. Dans les deux cas, dans le cadre d'un traitement différent du rapport entre les sexes se développant dans des univers de représentations du féminin et du masculin à la fois congruents structurellement et divergents dans leur forme, le mariage préférentiel exprimé est l'expression d'un idéal « endogamique » de la société qu'il faudrait rapprocher des représentations elles aussi très fournies dans ces sociétés du traitement de l'« étranger », c'est-à-dire de l'autre terme du choix matrimonial. Reste à expliquer que le conjoint préféré soit la cousine parallèle patrilinéaire chez les Arabes et la cousine croisée matrilatérale chez les Touaregs. P. Bonte explique ce fait par un second principe structurant les systèmes de parenté, celui de la hiérarchie des sexes. Il rappelle qu'on a pu montrer que le système de parenté « arabe » pouvait fonctionner formellement avec une organisation utérine (Brown et Saroyan, 1977) l'inflexion agnatique

soulignant la hiérarchie masculin/féminin. Cette hiérarchie peut apparaître moins clairement dans les sociétés touarègues où la fonction structurelle et idéologique des femmes leur assure une place privilégiée [11]. Elle n'en est pas moins manifeste selon P. Bonte au niveau de l'ordre politique. La valorisation de la fonction de la sœur du père et celle du mariage avec la cousine patrilatérale impliquerait un contrôle féminin sur la circulation des « tentes » incompatible avec l'ordre masculin visible dans l'organisation des campements et dans l'ensemble du système politique.

68 Le modèle « endogame » de l'alliance permet de rendre compte de nombreux traits de la parenté et de l'organisation sociale. Il associe le modèle de représentations des Touaregs eux-mêmes et le fonctionnement de la parenté et de l'alliance. Il laisse cependant encore beaucoup de questions non résolues. Cette situation tient d'abord à ce que beaucoup d'interrogations théoriques subsistent. En outre un tel modèle ne peut fournir, par définition, qu'un canevas et il reste ensuite à étudier les formes sous lesquelles se développent les stratégies matrimoniales, leurs effets sur la filiation, les rapports avec les terminologies, etc. Il n'existe pour le moment aucune étude systématique en ce sens hors quelques tentatives liées à la remise en question de la nature des groupes de filiation unilinéaire. Cependant le travail d'H. Claudot sur les Kəl ⍰əla, qui montre comment le principe d'endogamie combiné à la détermination matrilinéaire des droits publics permet le développement de stratégies politiques complexes et contribue à modeler la structure de la *tawsit,* représente un apport appréciable dans cette direction. C'est dans la même voie que s'engagent les recherches de P. Bonte sur les stratégies matrimoniales et politiques chez les Kəl Gərəs et celles de L. Brock sur la constitution du terroir et de l'unité politique d'un groupe d'*əklăn n-tawsit.* Les trois communications présentées dans

l'ouvrage ici introduit illustrent ce courant de recherche. De manière significative elles s'interrogent aussi sur ce « à quoi sert l'unifiliation » et sur la nature des groupes de filiation unilinéaire.

Nature des groupes de filiation

69 La *tawsit* est un groupe social qui se représente comme un groupe de filiation unilinéaire mais qui, du fait en particulier de son caractère endogame, peut apparaître aussi comme un groupe de parenté indifférenciée. Les interprétations qui sont faites de la nature de la *tawsit* se partagent selon le primat donné à l'un ou l'autre point de vue. Elles reflètent aussi les positions prises lorsqu'il s'agit de comprendre le fonctionnement matrimonial. Les convergences entre les auteurs sont cependant plus fortes que dans le domaine précédent.

70 Les caractères indifférenciés de la filiation ont d'abord été rapportés à une hypothétique évolution qu'aurait connue la *tawsit* à partir d'un état initial ou existaient des groupes de filiation unilinéaires exogames. C'est la position de J. Nicolaïsen (1963) et de R. Murphy (1967). Elle s'assortit généralement du postulat d'une matrilinéarité originelle perturbée du fait de l'introduction de l'islam. Toutefois Murdock avançait de son côté l'hypothèse d'une structure patrilinéaire initiale (1949).

71 Certaines critiques de ces interprétations ont déjà été avancées. Dans cet ouvrage C. Oxby reprend tous les aspects de ce qu'elle appelle le « mythe de la matrilinéarité touarègue » et elle montre que les sociétés touarègues sont organisées sur la base d'une filiation indifférenciée utilisant à des fins diverses les différents modes de filiation. Aucun des chercheurs, à l'exception de Chaventré, qui parle de lignages (1973), et de J. Keenan, qui parle lui de bilinéarité (1977),

ne met actuellement en question cette conclusion et tous reconnaissent aussi le caractère endogame de la *tawsit.* Il subsiste cependant des divergences quant à sa nature. Les uns considèrent la *tawsit* comme un groupe de filiation cognatique (Oxby, S. Bernus) ; d'autres identifient en son sein des groupes de filiation unilinéaires (Guignard, 1975) ; d'autres encore mettent l'accent sur d'autres facteurs que la filiation pour déterminer la nature de la *tawsit* (Gast, 1976 ; Bonte, Brock, Casajus, Claudot).

72 Au terme de la seconde réunion sur l'organisation sociale des Touaregs tenue à Senanque, C. Tardits proposait d'appeler « dème », selon la typologie de Murdock, « communauté locale endogame, excluant tout groupement de type unilinéaire », la *tawsit* (1976). Dans ce volume plusieurs auteurs développent leurs analyses en ce sens. C. Oxby parle de la *tawsit* comme d'un groupe cognatique. Comme dans tous les groupes de filiation cognatique, l'affiliation doit être définie par d'autres critères que la seule filiation. Comme dans la plupart des sociétés de ce type, la résidence apparaît comme le critère déterminant d'affiliation. S. Bernus étudiant une « tribu » d'*imәghad,* les Illabakăn, parle aussi de groupe de filiation indifférenciée mais elle met surtout l'accent sur les stratégies matrimoniales et sur la définition d'aires d'endogamie pour fixer les limites du groupe. A. Bourgeot introduit dans le cas des Kәl Ăwăy une série de critères dont la combinaison définit l'affiliation à la *tawsit :* la filiation au premier chef mais aussi la résidence, les modalités de transmission des biens et titres, les pratiques matrimoniales.

73 Ces analyses de la *tawsit* sont loin d'être contradictoires avec celles que nous allons maintenant présenter. Certaines conclusions sont identiques, par exemple lorsque S. Bernus met l'accent sur les stratégies matrimoniales pour déterminer la segmentation et les

modes d'affiliation. Cependant certains auteurs ont vu des inconvénients à cette définition initiale de la *tawsit* en terme de filiation, fût-elle indifférenciée, qui perpétue la fonction structuellement déterminante de la filiation dans la constitution des groupes sociaux. Un certain nombre de faits posent en effet problème si l'on s'en tient à cette perspective. Il s'agit essentiellement des capacités de manipulation de la filiation que révèlent les changements de modes de filiation attestés chez les Kəl Ăhăggar et chez les Kal Gərəs (Bonte 1975 et 1976). Dans ce dernier cas on passe d'une représentation matrilinéaire de l'affiliation à la *tawsit* à une représentation de cette affiliation sur un mode indifférencié en fonction de nouvelles stratégies de pouvoir. Toujours dans le même ordre d'idée M. Gast note chez les *haratin* de l'Ăhăggar une organisation patrilinéaire avec une ancêtre féminine. M. Gast se réfère explicitement à des facteurs idéologiques pour justifier ce trait, qu'il rapporte à une tradition culturelle méditerranéenne et saharienne, et il y voit la clé du fonctionnement endogamique de la société.

74 Voyons maintenant les analyses de la *tawsit* qui ne se réfèrent plus à la notion de groupes de filiation. Dans certains cas ces interprétations accompagnent celles qui sont formulées en termes d'échange du fonctionnement matrimonial. L'analyse de G. Guignard est originale (1975). Il identifie des groupes de filiation matri- et patrilinéaires à l'intérieur de la *tawsit,* ces groupes étant les supports des stratégies matrimoniales. Selon E. Guignard ces deux types de lignages existeraient dans toutes les sociétés touarègues, l'inflexion portant sur l'un ou sur l'autre selon les modes de transmission des biens et des statuts. La *tawsit* des Udalăn correspond à l'unité endogame, qu'il décrit comme « le cercle de parenté », structuré en fonction de l'intégration mouvante des lignages, de l'organisation

résidentielle des campements autour des *amghar* détenant le pouvoir politique et des stratégies matrimoniales, en partie contrôlées par ces mêmes « aînés », associées aux stratégies de pouvoir.

75 D. Casajus a peu développé son analyse de la nature de la *tawsit* mais son interprétation, hors le postulat de l'existence de lignages, est assez proche de celle de E. Guignard. La *tawsit* est le groupe de parenté au sein duquel circulent les biens et les tentes, circulation qui tend à s'arrêter à ses frontières. C'est donc aussi l'unité endogame dans le cadre de laquelle joue le principe d'« échange ». Ses frontières et ses relations avec l'extérieur peuvent aussi être définies en terme de hiérarchie. Entre les tribus d'*imajəghăn* et d'*iməghad* les « tentes » ne circulent qu'en un seul sens, les *iməghad* étant concrètement « donneurs » de femmes. A l'inverse l'əttəbəl, chef des *imajəghăn,* reçoit la moitié de la *taggalt* versée dans les tribus *iməghad.* Le mariage d'un homme dans une tribu « étrangère » est assimilé à un « rapt » et s'inscrit dans les relations de violence entre tribus : pour épouser une telle femme, un homme doit s'installer dans la *tawsit* étrangère.

76 On retrouve à travers ces analyses l'importance accordée aux critères d'affiliation en fonction de la résidence, du pouvoir et des stratégies matrimoniales. Ce sont ces mêmes références que l'on retrouve chez les auteurs qui utilisent un modèle « endogame » de l'alliance et remettent eux aussi en question l'idée que la *tawsit* soit un groupe de filiation au sens généralement retenu du terme.

77 H. Claudot dans cet ouvrage parle bien de « groupe de descendance » mais elle note que la représentation en termes d'unilinéarité de la *tawsit* chez les Kəl ğəla est une « mystification » et qu'elle masque les caractères inégalitaires des statuts (en termes politiques) au sein du groupe. Les stratégies matrimoniales endogames combinées à la détermination matrilinéaire des droits politiques définissent des

aires d'endogamie et fixent la limite des ayant-droits dans la *tawsit.* Le choix de filiation s'aligne sur les objectifs des stratégies matrimoniales, elles-mêmes liées aux stratégies de pouvoir. De manière assez proche, P. Bonte, considère que la filiation est une « idéologie politique » rendant compte de la hiérarchie des statuts et de la forme du pouvoir. En étudiant dans cet ouvrage la composition de la « tribu » Kəl Tsərəzərən des Kəl Garas, il montre comment se conjuguent les stratégies matrimoniales et les stratégies de pouvoir pour définir les modes d'affiliation et les limites d'un groupe d'ayant-droits politiques (chez les *imajəghăn).*

78 Il s'agit d'ailleurs là d'un cas limite où la filiation prend un aspect cognatique et où la notion de *tawsit* elle-même subit une profonde évolution puisqu'elle est la réunion d'un petit groupe d'*imajəghăn* et de leurs nombreux dépendants *ighăwelăn,* agriculteurs. Un autre cas limite est celui des Kal Ăwăy de l'Ăyăr, où la *tawsit* est aussi un groupe de parenté indifférencié et où n'existe même plus la référence à un ancêtre commun : les *tawsit* sont nommées d'après des noms géographiques renvoyant à leur localisation ancienne ou actuelle dans l'Ăyăr (Bourgeot). Il en est de même des Kal Garas qui ont justement du quitter l'Ăyăr sous la pression des Kal Ăwăy bien que ces dénominations géographiques continuent à s'accompagner de l'existence d'une ancêtre féminine de la *tawsit.*

79 La démonstration la plus complète est introduite ici par L. Brock qui étudie la composition d'un groupe *d'əklăn n-tawsit,* agriculteurs dépendants, d'origine servile, qui ont colonisé des terres de culture près de Tawa il y a trois ou quatre générations. Ici n'interviennent plus les mêmes objectifs de pouvoir et de transmission des titres mais des facteurs résidentiels et économiques (constitution d'un terroir et coopération agricole). La parenté est fortement cognatique. Les limites des groupes et des sous-groupes

correspondent à des aires mouvantes d'endogamie relative. Une inflexion agnatique est cependant donnée au champ relationnel de la parenté du fait des modes de transmission des terres. Les clivages entre les groupes s'appuient sur les relations croisées (« fils des hommes » et « fils des femmes »). Les mariages extérieurs déterminent les points de segmentation. A l'inverse les mariages « endogames » créent des aires d'intérêts cognatiques qui fixent les limites de ces groupes. Ainsi les groupes sociaux apparaissent clairement « produits » par les pratiques matrimoniales dans un champ de parenté cognatique structuré par des représentations aux finalités diverses qui s'appuient sur la filiation. L'analyse de L. Brock a, en outre, le grand intérêt de montrer que les mécanismes de la parenté peuvent fonctionner de manière identique quoiqu'avec des finalités différentes selon les catégories statutaires que définit le système touareg de rang.

80 En définitive ces différentes contributions à l'étude de la *tawsit* convergent largement quant à l'identification des critères d'affiliation – résidence, pouvoir, pratiques matrimoniales – dont la mouvance fait de la *tawsit* une réalité historique complexe dont les limites ne peuvent être déterminées en fonction de la seule filiation. Des divergences subsistent cependant sur sa nature. S'agit-il d'un groupe de filiation cognatique ? D'un groupe de parenté défini par les règles « échangistes » de l'alliance ? D'un groupe produit par le jeu des pratiques matrimoniales « endogames » ? La question reste ouverte et la réponse à y apporter dépend autant de nouvelles recherches de terrain éprouvant ces hypothèses que d'un approfondissement de la réflexion théorique.

La parenté dans le système social

81 Nous pourrons être plus bref pour établir un bilan en ce domaine car beaucoup de références, explicites ou implicites, ont déjà été faites à la place de la parenté dans la société globale, dans les deux premiers chapitres de cette introduction. C'est surtout la relation entre parenté et politique qui a été cependant évoquée hors quelques exceptions (Brock, Gast, Oxby). Ceci tient d'abord à la nature de la société touarègue. Elle est organisée en fonction d'une hiérarchie de statuts et de rangs et se représente – en termes de parenté – comme un ensemble de groupes tribaux organisés en confédérations. Il est impossible de comprendre nombre d'aspects du fonctionnement de la parenté sans se référer au politique. A l'inverse, la politique s'exprime dans le champ sémantique – voire lexical – et dans les pratiques de la parenté.

82 La recherche anthropologique elle-même a été cependant fortement biaisée par ces représentations parentales et politiques que se font les Touaregs de leur société. Les données ont été surtout recueillies dans les groupes de statut politique élevé. Quelques observations ont été faites chez les *iməghad* (S. Bernus) ; très peu chez les *ighăwelăn* et les *əklăn* qui représentent pourtant plus de la moitié de la population touarègue (Brock, Gast).

83 Or, à travers ces relations parentales s'organise aussi le travail, se réalisent les groupes coopératifs, des rapports de domination et d'exploitation, se transmettent les biens produits et des moyens de production. De ce point de vue le fonctionnement de la parenté n'a été étudié que de manière normative, tel que le conçoivent les intéressés ; encore s'est-on préoccupé plus des prestations matrimoniales par exemple que des conditions de constitution et de transmission du troupeau, plus de normes résidentielles que de

l'organisation réelle des groupes résidentiels et coopératifs, etc. Il existe certes là encore quelques exceptions (les recherches en cours de Bourgeot sur les Kəl Ăwăy, les travaux de Gast sur les *haratin* Kəl Ăhăggar, ceux de Brock sur les *əklăn tawsit* de Tawa) mais il s'agit d'une lacune importante de l'étude du fonctionnement de la parenté.

84 Un point doit retenir cependant l'attention – non pas que les recherches soient fort avancées mais il est vraisemblable qu'elles apporteront des éclairages nouveaux sur l'organisation sociale des Touaregs – : il s'agit de la circulation des biens féminins, *akh-iddorăn,* le « lait vivant » (Bourgeot, Casajus, Oxby) *akhən ebawel* « lait de *l'ebawel* » (Claudot et Hawad, 1983). Ces biens qui circulent en ligne féminine exclusivement sont à rapprocher des biens *alkhabus* qui n'en sont peut-être que l'expression islamisée (E. et S. Bernus, 1972 ; Bonte, 1972). Plusieurs interprétations ont été faites de la nature et du rôle de la circulation de ces biens, tous les auteurs soulignant néanmoins qu'ils sont à rapprocher des statuts féminins dans la société touarègue et de l'importance de la relation frère-sœur. Nous avons vu que D. Casajus explique par là le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale et en fait le pivot de son modèle « échangiste » de l'alliance. A. Bourgeot souligne ici que l'existence de ces biens renforce la cohésion de la famille restreinte et, en définitive, ne favorise pas la matrilignée puisque les biens de la mère passent à sa fille et qu'ils sont contrôlés par le frère de cette fille et non par le frère de la mère dont les enfants en sont exclus. H. Claudot et M. Haward (1983) par contre tenant compte, comme D. Casajus, mais dans une autre perspective, des stratégies matrimoniales soulignent que *Yakhən ebawel* contribue à définir une entité matrilinéaire et son degré d'endogamie d'ouverture sur l'extérieur. Il est vrai que n'existent pas chez les Kəl Ăwây qu'étudie A. Bourgeot les mêmes expressions préférentielles du mariage, ce qui

peut justifier cette divergence d'appréciation. Une étude plus fine de ces biens féminins montrera peut-être qu'ils peuvent avoir diverses fonctions dans les sociétés touarègues ; ils n'en représentent pas moins une perspective d'approche privilégiée de ces sociétés.

85 Quelles conclusions générales peut-on tirer des relations entre parenté et politique puisque c'est là où il y a le bilan le plus complet à effectuer.

86 Ce sont les relations entre pratiques matrimoniales et stratégies du pouvoir qui ont été le plus explorées. De manière générale les pratiques endogames ont été rapprochées des stratégies de rétention du pouvoir (Claudot, Bonte) alors que les mariages extérieurs correspondent plutôt à des stratégies d'acquisition. Ces effets de l'endo-exogamie sur le pouvoir ont d'ailleurs été mises en évidence dans les sociétés voisines : chez les Maures (Bonte, 1980) et de la manière la plus précise dans les diverses sociétés peules de l'Afrique de l'Ouest (Dupire, 1970) [12]. Sans adhérer à ce que nous avons précédemment appelé le modèle « endogame » de l'alliance, E. Guignard note chez les Udalăn que, d'une part le mariage avec la cousine croisée directe, d'autre part les formes de mariages « endogames » qu'il identifie, aboutissent à retenir biens et titres dans ce groupe.

87 D'autres aspects des pratiques matrimoniales ont été rapprochés des stratégies de pouvoir. A. Bourgeot chez les Kal Ăwăy, P. Bonte chez les Kəl Gərəs (1976) ; H. Claudot chez les Kəl Ăhăggar, relèvent le nombre important de mariages avec des esclaves-femmes dont les effets sont à rapprocher de ceux des mariages endogames. Les mariages entre conjoints de statuts différents ont aussi des effets politiques. Les mariages sont le plus souvent hypogamiques (mariage avec une femme de rang inférieur) (Casajus). H. Claudot montre que de tels mariages déterminent inégalement pour la descendance le

cercle des affins possibles et contribuent à la hiérarchisation des ayant-droits au sein de la *tawsit* des Kəl ⵄəla. Par contre E. Guignard note que les groupes détenant la chefferie des Udalân tendent à être « donneurs de femmes ». Chez les Kal Garas, si les mariages sont fréquents avec les esclaves il ne s'en produit aucun entre *imajəghăn* et *ighăwelăn.* Cette diversité de situation peut être rapprochée de ce qui a été dit antérieurement des stratégies matrimoniales : leurs effets seront différents selon les modes de filiation et de transmission des biens et des titres, selon les règles résidentielles, voire selon les conjonctures historiques.

88 On a aussi cherché à mettre en correspondance filiation et pouvoir. Chez les Kəl Gərəs la transmission matrilinéaire des titres et statuts et celle, plutôt patrilinéaire, des biens – bétail transmis selon la loi coranique et maintenant droits fonciers – favorisa longtemps la perpétuation des formes collectives de domination politique par les *imajəghăn.* La tentative de constitution d'une structure politique centralisée à la fin du dix-neuvième siècle s'accompagne d'une transformation de ces modes de filiation (Bonte, 1975). De telles modifications de la filiation, avec des effets politiques, sont aussi attestées en Âhăggar (Benhazera, 1908 ; Gast, 1976 ; Bourgeot, 1976 ; Claudot, 1982) où il semble là qu'on passe d'une transmission patrilinéaire à une transmission matrilinéaire des titres politiques.

89 Ces faits vont dans le sens de ce qui a été dit par certains auteurs qui considèrent la filiation comme une véritable idéologie politique. H. Claudot montre que, chez les Kəl yəla, cette idéologie matrilinéaire a une double fonction. Elle permet de représenter les relations, qu'elles soient ou non d'égalité, entre *tawsit* en termes de parenté et de justifier les différences de rangs par des écarts d'âge entre ancêtres fondateurs ou par des différences d'origine. Elle masque aussi, à l'intérieur de la *tawsit,* grâce à une représentation

« égalitaire » par filiation commune matrilinéaire, les inégalités d'accès au pouvoir. Il est clair que cette fonction idéologique de la filiation et la marge de manipulation politique qui en résulte, pourraient être rapprochées de ce qui a été dit précédemment de la filiation comme une variable déterminée de la terminologie. Cette idée est développée par P. Bonte (1980), qui rapproche ce fait d'autres traits structurels qu'il croit identifier dans le système de parenté : l'importance de la bifurcation et l'option structurelle pour la relation « croisée » (alors même que celle pour la relation « parallèle » dans les systèmes arabes aboutit à une remarquable rigidité de la filiation agnatique).

90 Les différentes pratiques sociales, résidentielles, politiques, économiques, s'inscrivent et se développent dans un cadre défini par les caractéristiques structurelles de la parenté sans toutefois s'y réduire. La société touarègue est une société complexe, qui connaît une organisation politique développée, une stratification économique, politique et sociale importante. Quelle est donc la place de la parenté dans cette société ? Pourquoi et comment de nombreuses pratiques sociales se réfèrent-elles à la parenté ? Aucun auteur n'a réellement jusqu'à présent traité ces questions. Cependant certaines directions de recherche peuvent être dégagées des travaux en cours.

91 L'existence d'un ensemble de représentations, de valeurs, de catégories symboliques – les termes variables employés renvoient à une même réalité – se retrouvant tant dans l'organisation de la parenté que dans l'ensemble de la société est sans doute un facteur déterminant de cette référence à la parenté. Que l'on en évoque les aspects historico-culturels (Gast), symboliques (Casajus) ou structurels (Bonte) – qui sont sans doute diverses approches d'un même phénomène – la distinction des sexes, celle du masculin et du

féminin, est placée par de nombreux auteurs au centre de leur analyse. Cette concordance semble bien signifier qu'il s'agit là d'un trait distinctif de l'organisation sociale touarègue. Il faudrait en priorité en approfondir l'étude tant dans le domaine des représentations que dans celui des structures et pratiques sociales. Bien des points restent en effet obscurs, par exemple celui de la circulation des biens féminins. Il faut ajouter qu'il n'existe guère d'études sur le statut et la position de la femme dans la société touarègue bien que, au cours de siècles de contacts culturels, ce trait ait été jugé comme l'un des plus remarquable de cette société !

92 La distinction des sexes s'inscrit directement dans les structures de la parenté et – peut-être – les détermine le plus fondamentalement, mais elle ne se réduit pas à la parenté. Elle constitue le support de représentations qui vont tendre à organiser toute une partie de la société. On peut à nouveau être tenté de rapprocher la société touarègue de la société arabe (Bourdieu, 1972) et de la situer dans une aire « culturelle » (Gast) et peut-être aussi « structurelle » (Bonte) méditerranéenne. La manière dont l'islam s'est diffusé dans la société touarègue représente de ce point de vue un thème d'étude du plus haut intérêt (Casajus).

93 On peut se demander enfin si les conditions d'articulation de la parenté, du politique et d'autres pratiques sociales chez les Touaregs ne correspondaient pas au fait que ces systèmes de la parenté relevaient des « structures complexes ». Il est sans doute prématuré de conclure sur ce point mais on peut aussi attendre des conclusions nouvelles de cette direction de recherche.

Conclusions

94 Que conclure au terme de ce bilan des travaux sur la parenté touarègue avant et lors de la table ronde de Gif-sur-Yvette ?

95 Au-delà des divergences de méthodes, d'analyses et de postulats théoriques on peut constater une certaine convergence des recherches, la constitution de problématiques communes, l'ouverture de discussions sur des thèmes neufs. Un chemin important a été parcouru depuis moins de vingt ans. Nombre de points restent encore obscurs cependant : nous les avons soulignés au passage ainsi que certaines lacunes d'information.

96 Un des points de divergence les plus notables concerne les interprétations de l'alliance matrimoniale. Alors que les analyses présentent de nombreux traits convergents, les options théoriques sont nettement opposées. Ce problème déborde le seul cadre de l'étude de la parenté touarègue et concerne l'ensemble de la théorie anthropologique de la parenté. Lui trouver de nouvelles réponses est aussi un des enjeux du développement souhaitable des travaux sur la parenté touarègue.

NOTES

1. Nous employons le terme « rang » pour désigner les catégories définies par la stricte hiérarchie des statuts que présentent les sociétés touarègues (*imajəghăn/iməghad/ighăwelăn,* etc.) sans préjuger des interprétations qui ont été faites de cette organisation hiérarchique, en particulier de l'existence – controversée – de classes sociales.

2. L'introduction reprend certains développements de ces textes de présentation, en particulier celui de H. Claudot sur les terminologies de la parenté (1980). Tout en cherchant

à présenter un bilan, aussi complet et « objectif » que possible de l'état des travaux, elle ne peut éviter de porter la marque des interprétations propres de son auteur. Pour éliminer autant que possible cette marge de subjectivité dans la lecture des textes, elle a été adressée à l'ensemble des participants à la table ronde. La rédaction définitive tient compte de leurs observations et de leurs critiques sans toutefois prétendre exprimer une vision commune, qu'il serait d'ailleurs sans doute vain de vouloir dégager.

3. C'est un des points sur lequel l'étude de la parenté touarègue amène – après il est vrai de multiples hésitations de la part des chercheurs – à remettre en question certains acquis de la théorie anthropologique de la parenté. L'étude des terminologies reste en partie située dans le cadre d'une approche héritée de L.H. Morgan comme le prouvent, entre autres, les intitulés de la typologie (iroquois, hawaïen, etc.). Quels que soient les raffinements ultérieurs de l'analyse, celle-ci continue à considérer la filiation comme le principe d'ordre structurant les terminologies : d'où l'accent mis sur le classement des collatéraux et les conséquences de ces variations aux générations antérieures et postérieures à celle d'Ego, pour distinguer les différents types de terminologies. Or nous verrons que c'est un autre principe d'ordre structurel, celui de bifurcation, qui explique ici l'organisation des terminologies.

4. Le terme « endogame » est utilisé dans son acception la plus générale et la plus neutre pour rendre compte du fait que la majorité des mariages ont lieu au sein du groupe ou de la catégorie. Son emploi n'implique pour le moment aucun postulat du type de ceux que C. Lévi-Strauss présente par exemple dans *Les Structures élémentaires de la parenté.*

5. Une des conséquences les plus évidentes de l'« endogamie » de la *tawsit* est de multiplier le nombre des relations de consanguinité qui peuvent être établies entre deux conjoints.

6. En particulier le cycle des contes d'Aniguran, répandu dans toutes les sociétés touarègues (Casajus et Hawad, 1979 ; Casajus, 1979 ; Muhammed Aghali Zakara et Drouin, 1979).

7. Le terme n'est peut-être pas très adéquat dans la mesure où l'on peut se demander s'il s'agit réellement d'« interdits » – ceux-ci sont peu nombreux tant dans les représentations que dans la réalité des pratiques matrimoniales des Touaregs – ou seulement d'ordre de préférence et de valorisation des types de mariage. Il s'agit plutôt d'une idéologie de l'alliance, selon nous, que de règles structurelles.

8. Le problème soulevé par l'existence de ces biens féminins sera examiné plus en détail dans la troisième partie de l'introduction (p. 32).

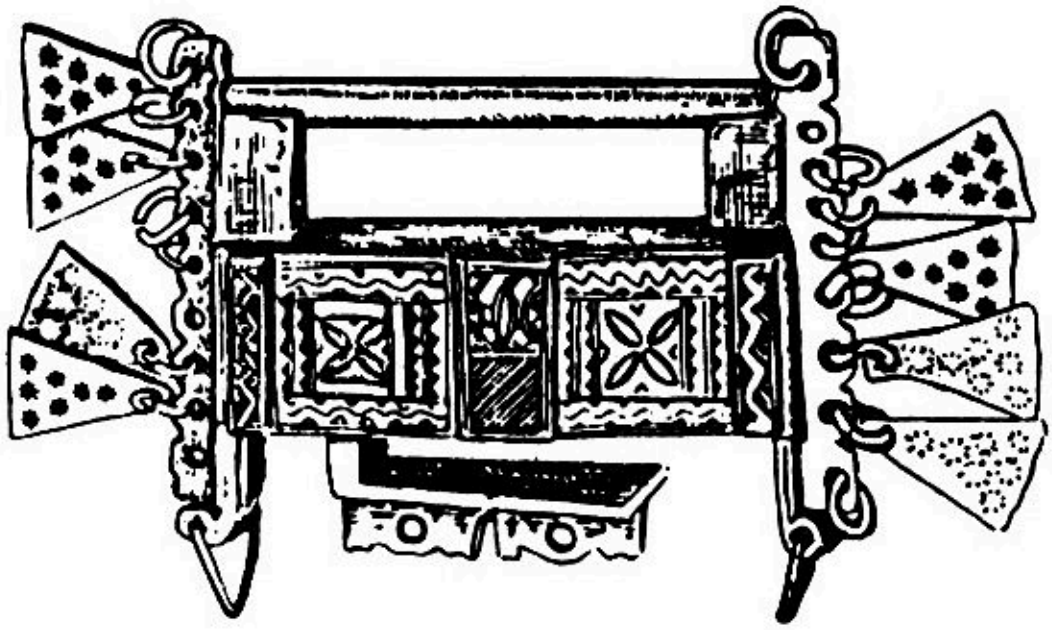
9. L'existence de groupes de filiation unilinéaire n'étant d'ailleurs en rien liée à celle du mariage asymétrique et n'étant pas nécessaire à la compréhension de son fonctionnement.

10. Ce qui ne signifie pas aux yeux de l'auteur que ces catégories ne correspondent pas aussi à des positions généalogiques. Dire que la filiation est une variable déterminée ne signifie pas qu'elle ne joue aucun rôle dans l'organisation de la parenté.

11. Remarquée et soulignée en tout premier lieu par les auteurs anciens arabes qui y ont vu le point de divergence essentiel des deux sociétés.
12. On pourrait être tenté de rapprocher certaines caractéristiques originales de la parenté peule telle que la décrit M. Dupire (1970) de certains aspects de la parenté touarègue et arabe.

2. Terminologie de la parenté en tawəltəmmət du Niger Permanence et renouvellement du lexique

Jeannine Drouin



1 C’est en tawəlləmmət, parler touareg des Iwellemmeden de l’Azawagh nigérien, qu’on se propose d’examiner les termes de base

de la terminologie de la parenté : « père », « mère », « fils », « fille », « frère », « sœur ».

2 Ce sont des concepts dont il importe d'apprécier l'extension sémantique, même au-delà du système de parenté ; car, ce que l'on veut montrer c'est l'utilisation d'un même terme pour plusieurs personnes socialement différenciées, c'est-à-dire le champ sémantique de ce terme, et son corollaire, la pluralité des dénominations pour un même individu nécessitée par l'exigence de différenciation. C'est donc envisager chacun de ces termes d'un point de vue généalogique et relationnel en tenant compte des variations occasionnées par la présence ou l'absence de l'intéressé : considérer la « vraie » parenté et la parenté « classificatoire » jusqu'aux acceptions les plus éloignées qui peuvent n'être que des stéréotypes, jamais cependant totalement vidées des connotations initiales (la liste restant ouverte).

3 Cette pluralité lexicale met en contact les termes du vieux fonds berbère témoins de permanences et des termes qui témoignent d'innovations. Ces contacts et les renouvellements issus des besoins des usagers sont à l'origine de la mobilité lexicale et syntaxique que la comparaison avec d'autres parlers berbères permet d'apprécier.

Données descriptives lexicales et syntaxiques

« père »

4 Le concept de « père » s'exprime par plusieurs termes dont le contenu sémantique et l'usage varient comme on le verra plus loin. Il s'agit de *abba, ti, amărăw.*

5 — *abba* admet deux types de détermination : les pronoms suffixés ou un complément de nom ; les pronoms suffixés sont ceux des noms communs incluant la particule de détermination *n* entre le nom et la marque de personne : c'est la série *-nin* (*-in* après consonne), *-năk/-nam, -net* (ou *-nes)* pour les trois personnes du singulier avec différenciation du masc. et du fém. à la 2e pers., *-năna, -năwăn/-năkmăt, -năsăn/năsnăt* pour les trois personnes du pluriel avec différenciation du masc. et du fém. aux 2e et 3e pers.

6 La 1re pers. toutefois peut être affectée de la détermination zéro ce qui permet d'opposer *abba,* « père/le père/mon père » et *abba-nin,* « mon (vrai) père ».

7 Au pluriel *abbatăn* peuvent être suffixés les mêmes pronoms. Il existe également le pluriel *id abba* dont la marque de pluriel *id* suivi du nom au singulier est bien connue pour son emploi restreint dans différents parlers berbères. On verra dans les extensions sémantiques l'opposition *abbatăn/id abba.*

8 Comme tous les noms communs auxquels il est syntaxiquement assimilé *abba* peut comporter un complément déterminatif qui exclut l'emploi du déterminatif pronominal :

abba n^mandam le père d'Untel (réalisation : *...m mandam*)
abba n abba-nin le père de mon père

9 —*ti* ou *shi :* ce terme peut être affecté de toute la série des pronoms spéciaux aux termes de parenté qui ne comporte pas la particule de détermination *n* mais simplement la marque de personne (c'est le cas des pronoms suffixés à certaines prépositions) ; mais dans l'usage seules les 2e et 3e pers. du sing. sont le plus utilisées :

shi-k/shi-m ton père (opposition masc./fém.)
shi-s ou *shi-sh* son père

10 La forme *ti/shi* est celle de la 1re pers. à marque zéro. Ces trois formes sont principalement employées en composition. Les 2e et 3e surtout

dans des locutions de dérision ou péjoratives.

11 Comme pour tous les noms de parenté affectés de la série pronominale spéciale, ce premier déterminatif se cumule obligatoirement avec le second quand celui-ci est exprimé :

shi-sh ən^mandam son père d'Untel = le père d'Untel
shi-s ən shi-k/m son père de ton père = le père de ton père
shi-s ən shi son père de mon père = le père de mon père

12 Au pluriel, l'usage veut qu'on emploie *abbatăn.*

13 —*amărăw* se construit, comme *abba,* avec la série des pronoms des noms ordinaires ou un complément de nom. A la 1re pers., au contact de la labiale *-w,* le pronom suffixé est *-en.*

14 Le pluriel *imərwăn* a les mêmes caractéristiques syntaxiques ; il est plus utilisé que le sing. et son signifié est plus large. Ce terme est morphologiquement original par rapport à *abba* et *ti* puisqu'il est dérivé du verbe *arəw,* « naître, mettre au monde, avoir une parenté avec » *(ətterawa dər-əs,* j'ai une parenté avec lui).

« mère »

15 Les mêmes distinctions et caractéristiques peuvent être retenues pour ce concept avec les mêmes oppositions : *anna, ma, tamărawt.*

16 —*anna :* les remarques sont les mêmes que pour *abba ;* les deux pluriels s'opposent formellement et sémantiquement.

17 —*ma :* bien que la série pronominale soit connue, ce sont surtout les 2e et 3e pers. du sing. qui sont employées : zéro, *-k/-m, -s, -sna, -wwăn/kkămăt > kmăt, -ssăn/-ssănăt.*

18 Le pluriel *matt-* est parfois employé : il se construit avec la série pronominale spéciale *-e, -ek/em, -es, -ena, ewăn/ekmăt, -esăn/esnăt.* Comme précédemment, on distingue deux types de construction, avec une ou deux déterminations cumulées :

anna n Atta la mère d'Atta *mas n Atta* sa mère d'Atta
annatăn n Atta les mères d'Atta *matt-es n Atta* ses mères d'Atta
ma-s n anna(-nin) sa mère de ma mère
— tamărăwt/shimsrawen est le féminin d'amărăw.

« fils »

19 Plusieurs termes rendent compte de ce concept : *rur-, arraw, ara, barar ; ag,* « fds de » est à examiner séparément.

20 —*rur- :* comme *shi/ti,* il ne peut fonctionner qu'avec les pronoms suffixés de la série spéciale, mais à la différence de ceux-ci *rur-* n'a pas, à la 1re pers. la marque zéro mais *-i.*

21 Dans l'usage, c'est surtout la forme à la 3e pers., *rur-es,* qui est utilisée, principalement en composition pour préciser le degré de fraternité :

rur-es n anna-nin son fils de ma mère = mon frère de mère
rur-es n abba-nin son fils de mon père = mon frère de père
rur-es n abba-nin d anna-nin mon frère de père et de mère

22 Le terme déterminé aux autres personnes est compris mais très peu utilisé. Ce nom n'a pas de pluriel. La quantité est exprimée par deux autres termes :

bararăn, pl. de *barar,* qui est un nom commun
măddăn, pluriel sans singulier, qui se comporte comme un nom ordinaire

23 —*arraw/arrawăn, ara/aratăn* et *barar/bararăn* se construisent comme des noms ordinaires : la détermination s'exprime soit par la série pronominale de noms soit par un complément de détermination. Les pluriels désignent les « enfants », c'est-à-dire les fils ou/et les filles.

24 —*ag* est obligatoirement placé devant un nom propre ou un nom commun ; *arrawăn* lui sert de pluriel :

ag amaqqar-in le fils (de) mon frère aîné = *ara n- amaqqar-in*
arraw n amaqqar-in
barar n amaqqar-in

25 On peut même avoir *ag arraw ən^meddăn-in,* fils (de) fils de mes hommes = fils du fils (du côté de la parenté) des hommes = fils de mon cousin parallèle patrilatéral

ag Bazo le fils de Bazo

26 On dit aussi pour désigner un génie et une personne peu amène :

ag əsuf fils de la brousse, et dans ce contexte, au pluriel
kəl *əsuf* les gens de la brousse = les génies natifs de...

27 *kəl* n'est pas le pluriel de *ag* mais, dans ce type de locution, en tient lieu.

« fille »

28 On a au féminin les correspondants suivants : *ell-, tarrawt, tabarart* et *wələt* servant de fém. à *ag.*

29 —*ell-,* comme *rur-,* se construit avec les pronoms de la série spéciale connus à toutes les personnes mais utilisés seulement aux trois premières personnes, la 3^{e} étant de loin la plus fréquente. A noter, pour la première personne les deux emplois possibles du pronom de la série spéciale ou de celui de la série des noms communs. On peut entendre :

ell-e et elle-nin ma fille

30 La construction à la 3^{e} pers. est surtout fréquente avec le complément de détermination :

ell-es n ămghar sa/la fille du chef
ell-es ən Firhun sa/la fille de Firhoun

31 Ce terme n'a pas de pluriel : celui de *tabarart, shibararen,* peut en tenir lieu.

32 —*tarrawt/tarrawen* et *tabarart/shibararen* fonctionnent syntaxiquement comme des noms communs.

33 —*wələt,* « fille de » se construit comme *ag,* le plus souvent avec un nom propre, plus rarement avec un nom commun :

wələt Musa la fille de Moussa
wələt takna-nin la fille de ma co-épouse
wələt n anna-nin la fille de ma mère

34 Le pluriel *shet,* surtout employé dans des locutions apparentées à des clichés littéraires, a un signifié élargi. On lui préfère *shibararen* dans le langage courant :

à *shet mandant* les filles d'Untel, on préfère
shibararen ən^mandam

« frère »

35 Les rapports de fraternité et de sororité sont marqués par le concept de séniorité-juniorité.

36 Le frère est désigné comme aîné, *amăqqar* (pl. *imăqqarăn)* ou cadet, *amadray* (pl. *imădrayăn),* par rapport à Ego (masc. ou fém.).

37 Il s'agit de deux dérivés nominaux de *măqqar,* « être grand », et *mădry,* « être petit ». Ils se construisent comme tous les nominaux ordinaires. De surcroît, *amădray* peut désigner tout frère sans aucune précision de primogéniture. L'ancien terme *a*ŋŋ*at-* (et *a*ŋ*ghat-)* est utilisé uniquement en composition avec *ma :*

*a*ŋŋ*at-ma* le frère de ma mère = mon oncle maternel

« sœur »

38 Les termes employés sont les correspondants féminins des précédents :

tamăqqart/shimăqqaren sœur aînée
tamădrayt/shimădrayen sœur cadette

39 Le terme *tamădrayt* peut désigner toute sœur, quel que soit son âge par rapport à Ego.

Spécialisation et extension sémantique des dénominations

40 L'examen des termes d'adresse (employés surtout jusqu'à l'adolescence) et des termes de désignation montre que les mêmes appellations peuvent être attribuées à des personnes différentes. Cela a déjà été dit pour la parenté touarègue [1]. C'est une de ses spécificités en regard des autres sociétés berbères.

41 Aussi est-ce tout à la fois les termes relationnels, apparemment uniformisants, mais aux connotations différenciées, et les référents généalogiques spécialisés qui établissent les différenciations nécessaires dans la désignation des individus, que l'on confrontera.

42 L'examen du champ sémantique des termes d'adresse conduit hors du système de parenté sans en avoir perdu toutes les connotations. Il a paru intéressant d'établir la liste des personnes auxquelles on peut dire *abba, anna...* Enfin certaines locutions du langage courant font intervenir comme des stéréotypes des termes de parenté partiellement vidés de leur contenu.

43 Notons que, d'une façon générale, les appellations sont les mêmes, qu'Ego soit un homme ou une femme, sauf dans le cas de la relation oncle maternel-neveu/nièce utérins.

« père » et « mère »

44 C'est pour les concepts « père » et « mère » que les termes d'adresse *abba* et *anna* sont les plus attribués, exigeant lexèmes et locutions nombreuses pour différencier les intéressés. Et c'est plus précisément pour différencier les « vrais » père et mère des pères et mères « classificatoires » qu'interviennent des termes spécialisés pour désigner la parenté directe ou la parenté latérale. Dans certains

cas la situation — énoncé fait en présence ou en l'absence de l'intéressé — ajoute une autre dimension à l'examen ethno-linguistique.

45 Pour les termes de désignation, la spécialisation du vocabulaire se fait à deux niveaux : certains font référence uniquement à la filiation génétique à l'exclusion des parents classificatoires pour lesquels on note les mêmes termes d'adresse :

ti, amaraw « père » en parenté directe
ma, tamărăwt « mère » en parenté directe

46 D'autres termes ont un champ plus large et font référence à la fois aux parents directs *et* aux parents classificatoires :

abba « père, grand-père, oncle… », mais aussi « mon père »
anna « mère, grand-mère, tante… », mais aussi « ma mère »

47 Il faut préciser que la suffixation pronominale, à la 1re pers. du sing. uniquement, modifie le signifié de ces deux termes :

abba-nin « mon (vrai) père »
anna-nin « ma (vrai) mère »

48 Par ailleurs, *abba-nin* fait partie aussi du langage enfantin et équivaut peut-être à « mon papa ».

49 En référence à ce qui a été dit sur l'emploi des différents lexèmes, on se trouve donc dans la situation suivante pour désigner le père et la mère, aux différentes personnes :

sg. 1. *abba-nin anna-nin*
2. *shi-k/m ma-k/m*
3. *shi-s ma-s*
pl. 1. amărăw-năna tamărăwt-năna
2. amărăw-năwăn/năkmăt tamărăwt-năwăn/năkmăt
3. *amărăw-năsăn/năsnăt tamărăwt-năsăn/năsnăt*

50 Le pluriel *d'amărăw, imărwăn,* s'étend à toute la parenté ascendante, hommes et femmes. Le pluriel de *ma, matt-,* rarement utilisé, désigne les parentes génétiquement très proches dont le nombre semble mal déterminé. Même extension pour *shimărawen,* pluriel de *tamărăwt.*

51 Les termes génétiques à détermination restreinte *shi-k/m* et *shi-s* (ou *ti-k/m* et *ti-s) ma-k/m* et *mas* peuvent avoir se|on le contexte et le ton employé, un contenu de dérision ou péjoratif. Ils entrent aussi dans des formules stéréotypées de malédiction :

ma iga shi-k ? qu'a fait ton père ?
ma təga ma-k ? qu'a fait ta mère ? (dit le génie méprisant à l'enfant)
ogar-tănăt idda i shi-k, mon père en (chamelles) a plus que ton « paternel » (dit le génie moqueur) [2]

52 Dans le dernier exemple on a l'opposition *idda* (en *tayart) (= abba)l shi- ;* la traduction de ce dernier terme par « paternel » n'est qu'approximative et ne rend pas compte des mêmes connotations. Peut-être pourrait-on traduire par « ton vieux », et « ta vieille » (sans rapport sémantique avec *amghar,* le vieux, l'ancien, le sage, le chef...) ?

aba shi-k/m et *egam shi-k/m* que meure/malheur à ton père
aba ma-k/m et *egam ma-k/m* que meure/malheur à ta mère

53 Le double pluriel de *abba, abbatàn* et *id abba* étend le signifié quantitatif de *abba :*

abbat<n désigne « les pères » (vrais et classificatoires)
id abba désigne un groupe d'hommes quelconques parmi lesquels se trouve un individu à qui l'on dit *abba ;* ce terme est étendu familièrement à tous les autres, comme on dit *id mandam,* les Untel ; à noter que le sing. du nom est nettement senti comme la marque d'individuation de celui à partir duquel on désigne les autres.

54 Le pluriel féminin *id anna* a les mêmes connotations.

55 On a vut qu'à un même terme pouvait correspondre plusieurs personnes. Le corollaire est que plusieurs termes peuvent désigner une seule personne pour préciser sa place dans la structure sociale. Les tableaux suivants résument toutes ces données.

termes d'adresse		termes de désignation devant l'intéressé	en l'absence de l'intéressé
père	*abba*[1] (+ marques de respect)	*ti=shi* (rare) *abba(-nin)* *amărăw*	*amghar-in* *abba-nin* (langage enfantin) *shi-k/m,shi-s* (injures…)
gd-père pat./mat.	*abba* (+ plaisanteries)	*amghar wa maqqarăn* *shi-sh ən shi-k/m,s* *abba n anna-nin*	*abba n abba-nin* *amghar n abba-nin/anna-nin* *amghar n ămghar-in*
arrière gd-père pat./mat.	*abba* (+ plaisanteries)	*abba n abba n abba-nin* le père du père de mon père *amghar n abba n abba-nin* le père du père de mon père *amghar n ămghar n abba-nin* le père du père de mon père (même type de construction avec les déterminatifs féminins)	
oncle pat./mat.	*abba* (+ respect)	– aîné de père/mère *amaqqar n abba(-nin)* *amaqqar n anna(-nin)* – cadet de père/mère *amăḍray n abba(-nin)* *amăḍray n anna(-nin)*	oncle maternel *aŋŋat-ma, -k/m, -s* oncle paternel *amăqqar n abba(-nin)* *amăḍray n abba(-nin)*
gd-oncle pat./mat.	*abba* (+ respect)	– aîné de père/mère *amăqqar n abba n abba(-nin)* le frère aîné du père de mon père *amăqqar n anna n anna(-nin)* le frère aîné de la mère de ma mère – cadet de père/mère *amăḍray n abba n abba(-nin)* le frère cadet de… *amăḍray n anna n anna(-nin)* le frère cadet de…	
beau-père	*abba* (par gendre et belle-fille, non-syst.)	*adəggal-in* mon beau-père *abba n tamandamt* le père d'Une telle (nom de l'épouse)	
parâtre	*abba* (varie selon l'âge du locuteur)	*abba-nin khumba* mon père « pourri »[2]	
ami du père[3]	*abba*	Nom	Nom

Note 1 a
Note 2 b
Note 3 c

termes d'adresse		termes de désignation devant l'intéressée	en l'absence de l'intéressée
mère	*anna*[1]	*ma* (rare) *anna(-nin)* *tamărăwt*	id. id. *ma-k/m, ma-s* (dans les injures)
gd-mère pat./mat.	*anna*[2] (+ plaisanteries)	*ma-s n abba* *ma-s n anna*	*tamghart n abba(-nin)* *tamghart n anna(-nin)*
arrière gd-mère pat./mat.	*anna* (+ plaisanteries)	mêmes formations que pour le masculin	
tante pat./mat.	*anna*	– aînée de père/mère *tamăqqart n abba(-nin)* sœur aînée de mon père *tamăqqart n anna(-nin)* sœur aînée de ma mère – cadette de père/mère *tamăḍrayt n abba(-nin)* sœur cadette de mon père *tamăḍrayt n anna(-nin)* sœur cadette de ma mère	
gd-tante pat./mat.	*anna*	mêmes formations que pour le masculin	
belle-mère	*anna*[3] (+ respect)	*tadəggalt-in* ma belle-mère *anna nmandam* la mère d'Untel (nom de l'époux) *anna n aləs-in* la mère de mon mari *anna nməsshi-s n ăghiwan* la mère du maître de maison …	
marâtre	*anna* (+ respect)	*takna n anna(-nin)* la co-épouse de ma mère (ou emploi de son Nom)	
amie de la mère	*anna* (+ respect)	Nom	Nom

Note 1 d

Note 2 e
Note 3 f

« fils » et « fille »

56 Pour le couple de termes fils-fille, on distingue également les noms pour les « vrais fds-filles », nominaux dérivés de *arəw :*

arraw et ara, fém. tarrawt

57 et les noms désignant à la fois ceux de la parenté directe et ceux de la parenté latérale

rur- (emploi assez rare et limité syntaxiquement) et *barar*
ell- (emploi assez rare et limité syntaxiquement) et *tabarart*

58 Les termes qui servent de pluriel à *rur-, bararăn* et *măddăn* ont la particularité d'être bisémiques puisqu'ils désignent, selon le contexte, ou des fils/garçons ou des enfants c'est-à-dire des garçons et/ou des filles. L'ambiguïté peut être levée par une locution du type

(ila) bararăn ən *yey* (il a) des enfants de mâle = des enfants de catégorie
mâle = des fils/garçons
bararân-net wi n yeyyân enfants de lui ceux en fait de mâles = ses fils
(əlegh kərad) bararân ən^meddăn, (j'ai trois) enfants
de hommes = enfants de la catégorie hommes = trois fils
(à ne pas confondre avec *aratăn ən^meddăn,* cousins parallèles patrilatéraux)

59 *yey,* mâle, est parfois utilisé au sing. pour dire « fils » :

ila yey iyân, il a un mâle = il a un fils

60 Dans la phrase suivante

...aləs ilăn hann-es d ăll-es əd bararăn əsshin... 3
un homme ayant sa femme et sa/une fille et deux fils

61 *bararăn* ne peut désigner que de « vrais fils » (et non « fils » ou « fils/filles classificatoires ») dans la proximité de *hann-es* et *âll-es.*

62 Dans la pratique, l'emploi de *rur-* et *ell-* est en régression au profit de *barar* et *tabarart :*

si on dit *ell-es n ămghar* la fille du chef
on préfère *tabarart n âmghar*

63 Les noms communs *barar* et *tabarart* servent aussi de termes d'adresse, avec ou sans l'interjectif *kha :*

(kha) barar ! et *(kha) tabarart !*

64 La mère, qui évite d'appeler par leur nom son fils ou sa fille aînée, leur donne un surnom qui est souvent

amə̆ssed̆ăy (masc.) et *tamə̆ssed̆ăyt* (fém.), nominaux dérivés de *sə̆dy,* tenir compagnie

65 L'opposition « désignation devant/en l'absence de l'intéressé » n'est pas pertinente pour le couple de termes « fils-fille », comme on l'a notée pour « père-mère ». Par contre l'opposition Ego masc./Ego fém. est fondamentale :

- pour Ego fém., sont appelés fils-filles (classificatoires) :

66 les fils-filles des frères aînés et cadets

67 les fils-filles des sœurs aînées et cadettes

- pour Ego masc, sont des fils-filles (classificatoires) uniquement les fils-filles des frères aînés et cadets car les fils-filles des sœurs aînées et cadettes sont des *tegəze.*

68 *ag* et *wəlet,* « fils de » et « fille de » vrais et classificatoires, ont tendance à être supplantés par *barar ən* et *tabarart on,* sauf dans l'énumération de la filiation généalogique directe :

Fihrun ag Khalid ag Ikhəri..

69 *wələt* ne servira, en général, qu'à désigner le géniteur immédiat

Fatiman wələt Musa

70 Il faut remarquer que dans le groupe patrilinéaire des Iwellemmeden *ag* et *wələt* ne peuvent s'employer que devant le nom d'un géniteur mâle.

71 *shet,* pluriel spécifique de *wələt* semble de plus en plus réservé au domaine littéraire et particulièrement poétique où il abonde à l'initial des poèmes, à la fois comme appel à l'auditoire féminin et comme dédicace-prétexte à l'évocation de lieux multiples :

a shet Aghlal ô filles d'Aghlal
a shet akal ən *Gugaram* ô filles du pays de Gugaram

a shet nan-nănа ô filles de nos tentes
shet fanfo filles de la pompe (station de pompage)

72 En fait, dans ces emplois *shet* évoque très largement tous les éléments féminins de la société.

73 *ell-ek/em,* comme *ti-k/m=shi-k/m* et *ma-k/m* entre dans des formules toutes faites du type : *egam ell-ek* Malheur à ta fille ! Par ta fille !

74 Le tableau ci-contre résume les divers emplois des termes examinés [4].

« frère » et « sœur »

75 Pour « frère-sœur », les critères d'opposition « aîné-cadet » sont étendus aux cousins parallèles et croisés patrilatéraux et matrilatéraux. On dit *(t)amăqqar(t)* ou *(t)amădray(t)* à un/une :

ara ən meddăn enfant d'hommes = cousin parallèle patril.
ara ən *tedoden* enfant de femmes = cousin parallèle matril.
abobaz/ibobazăn cousin(e) croisé(e) patril. et matril.
tabobast/shibobazen

termes d'adresse		termes de désignation relationnels et classificatoires
fils	par le père : Nom par la mère : *(kha) barar* *(kha) kay* si fils aîné : rien ou *amɔsseday*	*rur-/măddăn, bararăn* *barar/bararăn* *ara/aratăn* *arraw/arrawăn*
fils de		*ag/aratăn, arrawăn* (+ Nom) qlf.*kəl*
neveu (excepté le neveu utérin) et fils de cousins paral. et croisés	Nom surnom si le nom, est celui d'un ancêtre à ne pas prononcer *barar-in,* mon fils	*rur-es* (surtout à la 3e pers.) *barar (ə)n (t)amăqqar(t)* fils de f/s aîné(e) *ara (ə)n* et *arraw (ə)n (t)amăḏray(t)* fils de f/s cadet(te) *ag* (+ nom de parenté)
fils de la co-épouse	Nom	*barar-in* mon fils *barar ən takna-nin* fils de ma co-épouse
fille	par le père : Nom ou surnom par la mère : Nom si fille aînée : rien ou *tabarart* *tamɔssedayt*	*ell-/shibararen* *tabarart/shibararen* *tarrawt/tarrawen*
fille de		*wəlat/shet, shibararen* (+ Nom)
nièce (excepté nièce utérine) et filles de cousines paral. et croisées	Nom surnom (id. interdit) *tabarart-in*	*ell-(es)* (surtout à la 3e pers.) *tabarart (ə)n (t)amăqqar(t)* fille de f/s aîné(e) et *tarrawt (ə)n (t)amăḏray(t)* fille de f/s cadet(te) *wəlat* (+ nom de parenté)
fille de la co-épouse	Nom	*tabarart-in* ma fille *wəlat takna-nin* } fille de ma co-épouse *tabarart ən takna-nin* }

76 A ces termes spécifiques s'ajoutent des locutions descriptives qui donnent des précisions de sexe et de primogéniture :

ara ən^meddăn peut être :
bara n ămaqqar/n ămadray n abba-nin fils (ou fille) du frère
tabarart n ămaqqar/n ămadray n abba-nin aîné/cadet de mon père

77 Le terme *əsshin-,* qui se construit avec la série pronominale des noms communs ordinairement réduite aux trois premières pers. *(-in, -năk/năm, -net),* désigne également un cousin ou une cousine parallèle. C'est le plus imprécis puisqu'il ne donne aucune information sur le sexe, le lignage et la primogéniture : *əsshin-in* désigne « mon deux », celui avec lequel je fais deux, mon *alter ego,* enfants que nous sommes de deux hommes ou de deux femmes que je considère comme des « pères » et des « mères ». Ce terme à morphologie masculine est semble-t-il réservé préférentiellement, dans lusage, à un cousin parallèle bien qu'il soit admis pour désigner également une cousine parallèle. (Dans le comput, *əsshin,* « deux » est un nom de nombre masc.)

78 En somme, pour dire, par exemple « mon cousin parallèle patrilatéral aîné », il y a trois possibilités qui donnent des informations croissantes :

əsshin-in, ara ən^meddăn-in, barar n ămaqqar n abba-nin

79 Aux locutions descriptives peuvent s'ajouter des périphrases : par exemple, pour distinguer une sœur d'une cousine ou d'une demi-sœur on dira

tamădrayt-in dər ədrawa anna d abba ma sœur (cadette) avec laquelle j'ai en commun ma mère et mon père

80 Les tableaux ont donc montré que le champ sémantique des termes rendant compte des concepts « père, mère, fils, fille, frère, sœur » pouvait déborder le champ de la parenté : dans le cas de « père » et de « mère », c'est l'extension de la notion de respect qui prédomine ; dans les autres cas, cette extension va dans le sens d'un

renforcement du lien relationnel avec, pour les deux derniers termes, des connotations de familiarité qui neutralisent en partie le signifié.

termes d'adresse		termes de désignation	
		devant l'intéressé	en l'absence de l'intéressé
frère	Nom	– aîné : *amăqqar* – cadet : *amăḍray* *amăḍray* (terme commun) *aŋŋat-* (uniqt en composition avec *ma*)	*ɯr-es n abba-nin* *ɯr-es n anna-nin* *ɯr-es n anna-nin d abba-nin*
cousin	Nom	*amăqqar/amăḍray*	
parallèle		– paral. *ara n meddăn* *ara n teḍoḍen*	– paral. *barar n ămăqqar/ămăḍray n abba-nin* *barar ən tamăqqart/tamăḍrayt n anna-nin*
croisé		– croisé *abobaz*	– croisé *barar n ămăqqar/ămăḍray n abba-nin* *barar ən tamăqqart/tamăḍrayt n anna-nin*
autre	*amăḍray* (dérision)	*amăqqar/amăḍray* (frère « adoptif », compatriote, coreligionnaire)	
sœur	Nom	– aînée : *tamăqqart* – cadette : *tamăḍrayt* *tamăḍrayt* (terme com.)	*ell-es n…* (cf. ci-dessus)
cousine	Nom	*tamăqqart/tamăḍrayt*	
parallèle		– paral. *ara n meddăn* *ara ən teḍoḍen*	– paral. *tabarart n…* (cf. ci-dessus) *tabarart n…*
croisée		– croisée *tabobaṣt*	– croisée *tabarart n…* *tabarart n…*
autre		*tamăqqart/tamăḍrayt* (même acception qu'au masc.)	

Spécialisation des lexèmes

concept	parenté directe	parenté directe et latérale	cas particuliers
« père »	*ti-*(2, 3e p.)/*abbatăn* *amăraw/imərwăn* *abba-nin* (1re p. uniquement)	*abba/abbatăn* ∅ */imərwăn* (tous les ascendants H. et F.)	*id abba*
« mère »	*ma-*(2, 3e p.)/*annatăn* *tamărawt/shimərawen* *anna-nin* (1re p. uniquement)	*anna/annatăn* ∅ */matt-* (parentes proches)	*id anna*
« fils » fils de	*arraw/arrawăn* (et « enfants ») *ara/aratăn*	*rur-/maddăn,bararăn* *barar/bararăn* *ag/arrawăn* (+ nom) */kəl*	 *ag* (+ Nom)
« fille » fille de	*tarrawt/tarrawen* *ara/aratăn*	*ell-/shibararen* *tabarart/shibararen* *wələt/sheṭ,shibararen* (+ nom)	 *wələt* (+ Nom)
« frère »	*amăḍray/imaḍrayăn* *amăqqar/imaqqarăn*	*amăḍray/imaḍrayăn* *amăqqar/imaqqarăn*	
« sœur »	*tamăḍrayt/shimăḍrayen* *tamăqqart/shimăqqaren*	*tamăḍrayt/shimăḍrayen* *tamăqqart/shimăqqaren*	

Mobilité lexicale et syntaxique

Le lexique

81 Si l'on considère les trois couples de termes du vieux fonds berbère pour désigner père-mère, fils-fille, frère-sœur, on s'aperçoit que les deux premiers *ti-/ma-* et *rur-/el-* sont d'un emploi très restreint, avec un nombre d'indices pronominaux réduit, et que le troisième a complètement disparu. Ceci témoigne d'emblée d'une érosion certaine de cette série lexicale de la parenté en tawəlləmmət.

82 C'est dire qu'il y a concurremment emploi de plusieurs termes d'une part, et substitution de nouveaux termes aux anciens d'autre part. Le renouvellement se fait par l'introduction de noms communs qui fonctionnent à côté ou à la place de lexèmes spécifiques.

L'adjonction de termes de parenté n'appartenant pas au fonds initial peut s'expliquer principalement par la nécessité de différencier la parenté directe de la parenté classificatoire. D'où le recours aux dérivés du verbe *arəw,* « naître » et « générer » *(ara, arraw, amărăw)* et à ceux du langage courant désignant les garçon-fille. L'emploi limité dans l'usage et à un nombre restreint de personnes des termes spécifiques accroît d'autant la pratique préférentielle des autres termes (mais est-ce le véritable sens de ce processus ?). Par ailleurs, on le verra plus loin, les pronoms suffixés de la série spéciale sont d'une manipulation délicate, ce qui pourrait expliquer la réduction progressive de l'utilisation de ces indices de personnes, le chevauchement des deux séries ou l'élimination pure et simple de la série spéciale.

83 Il est assez caractéristique aussi que, pour ces quatre termes anciens survivants, le pluriel ait disparu : ce sont les pluriels de noms communs qui y suppléent, noms qui, au singulier, sont d'ailleurs employés concuremment avec ces termes spécifiques :

ti-/abbatăn ; rur-/măddăn, bararăn ; ell-/shibararen
ma/annatăn et accessoirement matt

84 On rappellera que les pl. *măddăn* (sans sing.) et *bararăn* sont des collectifs et ne sont que des pluriels sémantiquement approximatifs de *rur-.*

85 Les pluriels des dérivés de *arəw* participent eux aussi du terrain mouvant de l'extension sémantique :

amăraw est le géniteur
mais *imərwăn* désigne tous les ascendants, hommes et femmes
ara et *arraw* désignent le fils/enfant
mais *aratăn* et *arrawăn* désignent les enfants, fils et filles

86 Autre mouvance pour exprimer la quantité : *k*əl peut être le pluriel occasionnel de *ag* dont le pluriel habituel est *arrawân,* emprunté à une autre série lexicale. Ainsi, avec la quasi-disparition des pluriels

des termes anciens on constate les emprunts de termes polysémiques à la série régularisée *abba/anna* ou à celle du langage courant *barar/tabarart.*

87 Ces derniers termes appartiennent à deux champs notionnels : en tant que noms communs, ils désignent un « garçonnet » et une « fillette », l'un et l'autre nubiles. En tant que noms de parenté, ils sont employés sans limite d'âge. Leur polyvalence peut expliquer leur fréquence d'emploi à la place des autres termes pour « fils » et « fille », à chaque fois que le contexte lèvera l'ambiguïté possible entre « vrais » et « classificatoires ». On peut dire d'ailleurs que *tabarart* s'oppose à *barar* comme « fille (il faudrait pouvoir dire garçonne ") » s'oppose à « garçon » en français, et *barar* à *rur*-comme « garçon » s'oppose à « fils ».

88 On est frappé de voir que la nécessité de différencier parenté directe et parenté latérale par des termes multiples ne joue pas pour « frère » et « sœur » : ce sont en effet les mêmes termes dérivés de *mădry* et *măqqar* qui désignent les consanguins que l'on a vus. Seule la référence juniorité-séniorité est retenue, se substituant à la référence de la mère comme l'attestent encore les parlers septentrionaux *(g^wma, u-ma, y-ma, aŋa-,* fils de ma mère ; *ult-ma, ulət-ma...,* fille de ma mère). Un réajustement de plus est nécessaire pour pouvoir rendre compte de « frère » ou « sœur » sans référence de primogéniture : l'imprécision de cet état les fera désigner l'un et l'autre comme « petits », *amădray* et *tamădrayt,* tant le terme d'aîné est sociologiquement marqué et ne supporte pas d'imprécision.

89 Enfin, une autre cause peut être à l'origine du renouvellement du lexique spécifique : l'usage courant n'admet pas la double détermination, pronom et complément de nom simultanément, exigée par les noms spécifiques de parenté *(ti-, ma, rur-, ell-).* Aussi est-ce cet usage courant qui est souvent préféré, impliquant alors la

substitution d'un nom commun au nom spécifique. On peut trouver la construction à double détermination :

ell-es n amădray-in sa/la fille de mon frère cadet
ell-es ən *tantut-ta* sa/la fille de cette femme

90 Mais souvent on préférera, en pareil cas, la construction avec le nom qui n'admet qu'une seule détermination :

tabarart (ou tarrawt) n ămădray-in
tabarart ən tantut

91 On acceptera cependant facilement :

tantut-ta ənayăgh ell-es cette femme, j'ai vu sa fille

92 construction n'impliquant qu'une seule détermination

La syntaxe

93 Le jeu syntaxique qui influe actuellement sur le choix des termes témoigne aussi de la mobilité de la langue. La comparaison, même limitée, avec d'autres parlers montre l'évolution de la détermination pronominale de *abba* et *anna :* c'est actuellement avec la série des pronoms affixes incluant *n,* celle des noms ordinaires, et non plus avec la série spéciale qu'ils se construisent. Cette régularisation se fait par analogie avec les autres termes utilisés pour rendre compte du même concept. Le corollaire de ce changement est l'exclusion de la double détermination. Comparons avec un autre parler berbère, par exemple la tashelhit du Maroc :

baba-s son père ici : *abba-net* son père
baba-s n *Brahim* ici : *abba n^ Brahim*
son père de Brahim le père de Brahim

94 De cette régularisation achevée, il faut rapprocher celle qui est probablement en cours comme en témoigne le flottement pronominal autour de termes dont l'usage est en régression, *ma, ell-, wələt :*

95 — La comparaison de la série pronominale de *ma* isolé et en composition avec *a*ŋŋ*at-* (la seule en tawəlləmmət) est éclairante sur l'instabilité de la syntaxe de ce nom :

sg. 1 ma aŋŋat-mi
2 ma-k/m aŋŋat-ma-k/m
3 ma-s aŋŋat-ma-s
pl. 1 ma-s-năna aŋŋat-ma-năna
2 ma-w-wăn aŋat-ma-năwăn
ma-k-kămăt > -kmăt aŋŋat-ma-năkmăt
3 ma-s-săn aŋŋat-ma-năsăn
ma-s-sănăt aŋŋat-ma-năsnăt

96 Ce sont les marques pronominales du pluriel qui sont infléchies.

97 De plus, à la 3^{e} pers. du pl. on peut entendre *ma-s-săn* et aussi *ma-t-sàn* qui est la forme régulière en tashelhit et peut-être une survivance en tawəlləmmət.

98 — Double marque possible pour *ell-* à la 1re pers. du sg.

ell-e et elle-nin ma fille

99 —*w*ələ*t* se construit presque toujours avec un nom propre et sans la préposition *n*

welətMusa » la fille de Moussa

100 mais dans la construction peu fréquente avec des noms communs, la préposition est inégalement employée :

wələt takna-nin la fille (de) ma co-épouse

101 mais

*w*ələ*t n anna-nin »*la fille de ma mère (*anna* est assimilé à un nom ordinaire)

102 Il faut également faire les remarques suivantes concernant la formation des pluriels de *abba* et *anna :*

- Pour *abba/abbatan,* le masc. pl. ne comporte que la marque suffixée *-tan,* habituelle quand le mot se termine par une voyelle ; par contre, la voyelle initiale *a-*, marque du sing., reste inchangée là où l'on a le plus souvent un i- *(i — an/tan)* au pl.
- Pour *anna/annatan,* on note que c'est la marque externe du masc. pl. qui est suffixée à ce nom féminin. Cette régularisation extrême peut s'expliquer par analogie euphonique et formelle : le *a-* initial de *anna* est habituellement la marque du masc. sg.

et non celle du fém. sg. Cette voyelle initiale, comme précédemment d'ailleurs, est constante au pluriel.

103 En tashelhit, le pluriel de ces termes est obtenu par l'utilisation exceptionnelle de l'élément *id* antéposé :

id baba-t-ng nos pères
id ma-t-sn leurs mères

104 Ces procédés divers montrent que ces termes ont depuis longtemps posé des problèmes syntaxiques et grammaticaux et que chaque parler a cherché ses solutions propres.

Conclusion

105 L'examen, d'un point de vue lexical, syntaxique et sémantique des termes de base de la terminologie de la parenté en tawəlləmmət, examen synchronique et diachronique (encore limité) a permis de dégager ce qui relève des permanences et des renouvellements. Les emprunts à d'autres séries lexicales, les régularisations analogiques, les glissements et les réajustements sémantiques, terminés ou en cours, confirment l'évolution continue jusqu'à nos jours de cette terminologie. Elle est manifeste par rapport au parler le plus éloigné géographiquement et culturellement, la tashelhit, plus relative mais très marquée par rapport à d'autres parlers touaregs et particulièrement par raport à la tahaggart.

106 Ce renouvellement de la langue dans ce domaine très particulier de la parenté, confirmerait, s'il en était besoin, l'opinion de L. Galand qui a souvent montré que les parlers touaregs ne sont pas les plus conservateurs des parlers berbères, contrairement à ce qui a déjà été dit. Tous les changements sont « autant de signes de vie » et le système des noms de parenté, en particulier, « n'est pas un monument miraculeusement conservé dans les sables » [5] .

107 C'est l'observation de l'utilisation de la langue par les usagers qui, d'une part, montre l'importance de l'appartenance sexuelle et sociale, le rôle des classes d'ăge, des interdits... et qui, d'autre part, devrait permettre d'affiner et de préciser la réelle dimension sociale des termes étudiés [6] .

Tableau comparatif

	tashlḥit (tamazight)	tahaggart (Translitération du dictionnaire de Ch. de Foucault)	tawəlləmmət
père	*baba/id baba*	*ti/təy* *abba/abbatăn* *emərəw* *amghar*	*ti(=shi)/O, abbatăn* *abba/abbatăn, id abba* *amărăw/imărwan* *amghar/imgharan*
mère	*ma/id ma* *inna, yimma* *(mma)*	*ma/matt-,maw-* *anna* *temərəwt* *tamghart*	*ma/matt-, annatăn* *anna/annatăn, id anna* *tamărăwt/shimărawen* *tamghart/shimgharen*
fils	*yiw-/O, tarwa* *afrukh/ifrkhăn* (məmmi) *u/ayt* *aw/id aw*	*rur-/O,măddăn.* *ag/dag* *u/ayt*	*rur-/O,maddăn,bararăn* *barar/bararăn* *arraw/arrawăn* *ara/aratăn* *ag/O,arrawăn*
fille	*ill-/ist-* *tafrukht/tifrkhin*	*yəll-/əssh-* *ult-/*	*ell-/O,shibararen* *tabarart/shibararen* *tarrawt/tarrawen* *wələt/sheʈ,shibararen*
frère	*g^{w}ma/aytma* *(yma, uma)*	*aña/añatăn* */aytma* *aməqqar/iməqqarən* *aməḍray/iməḍrayən*	*amăḍray/imaḍrayăn* *amăqqar/imaqqarăn* *amăḍray/imaḍrayăn*
sœur	*ultma/istma*	*ulətma/shatma* *taməqqart/timəqqarin* *taməḍrayt/timəḍrayin*	*tamăḍrayt/shimaḍrayen* *tamăqqart/shimaqqaren* *tamăḍrayt/shimadrayen*

NOTES

1. Ch. de Foucauld, le premier, l'a décrit dans son *Dictionnaire touareg-français, dialecte de l'Ahaggar,* (1951-52), et nombre d'auteurs contemporains (cf. Bourgeot, Casajus, Claudot, Gast...).

2. Extrait de *Imayyan à əlqissaten,* K. Prasse, Copenhague, 1976, p. 33.

3. Extrait de *Imayyan d'əlqissaten,* K. Prasse, Copenhague, 1976, p. 33.

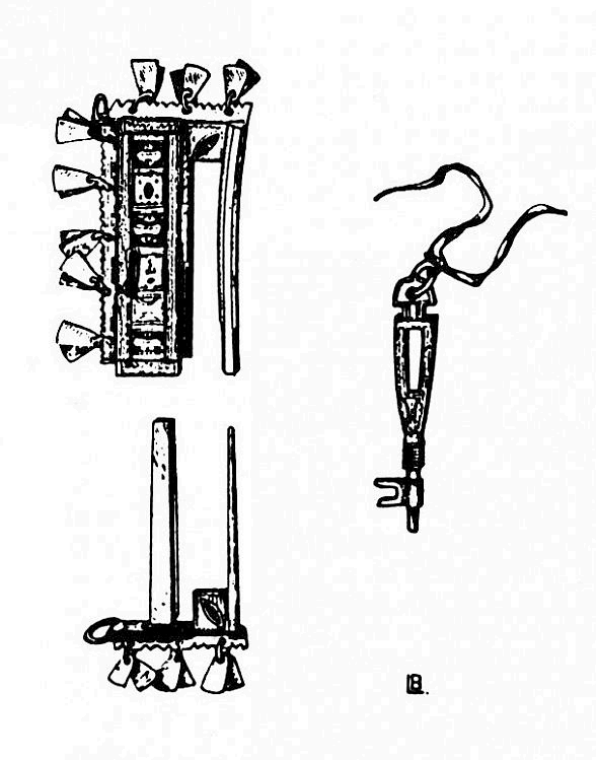
4. L. Galand avait fait remarquer dans « Unité et diversité du vocabulaire berbère » (1970) que le nom du « fils » dans nombre de parlers berbères n'a pas de pl. spécifique et que c'est le plus souvent un nom désignant les « enfants » (garçons ou garçons-filles) qui en tient lieu, que « seul le contexte permet de référer aux mâles ». Les exemples donnés ici montrent, qu'en plus du contexte, on peut employer en tawəlləmmət le terme yey, « mâle », qui intervient comme déterminatif, dont le correspondant fém. est *tənte* (beaucoup moins employé). Dans ce parler, ce n'est pas seulement le pl. spécifique de « fils » qui n'existe pas (ou plus) mais également celui de « fille », de « père » et de « mère » (v. plus loin).
5. L. Galand, 1978, 119-124.
6. Cette communication a bénéficié des précieuses informations de Fatimane Aghali que je remercie vivement.

NOTES DE FIN

a. On peut entendre aussi *idda* et *adda ;* en principe le père n'est pas appelé par son nom.
b. Ce terme emprunté au zarma-songhay est employé ici sans connotations péjoratives.
c. Il doit être de même rang social que le père, son âge étant indifférent.
d. On peut aussi entendre *inna ;* dans beaucoup de familles l'enfant appelle sa mère par son nom.
e. La grand-mère est souvent appelée par son nom.
f. Terme réservé à la belle-fille uniquement ; le gendre s'abstient de tout rapport direct, il arrive que ce terme utilisé par la fille avant le mariage ne le soit plus ensuite.

3. Les hommes et les femmes dans la parenté Kəl Fəṛwan

Dominique Casajus



1 Ce travail est une étude interne des terminologies Kəl Fəṛwan. Nous avons suivi dans son élaboration les conceptions de L. Dumont (1975 : 90 sqq), qui a proposé de voir dans la terminologie de parenté un sous-système du système de parenté, lui-même sous-système du système social. Nous refusons donc de comparer des éléments du système terminologique à d'autres faits élémentaires de parenté,

mais nous autorisons seulement à mettre en rapport la terminologie comme système avec d'autres systèmes (voir p. 74). Nous évitons également, toujours dans le même esprit, la méthode componentialiste, où le chercheur est obligé dans son analyse d'introduire des éléments externes à ce qu'il croit étudier isolément, à savoir les postulats arbitraires que, par méthode même, il ne peut éviter de poser (voir note 5). Nous ne nous interdisons pas par contre des considérations « sociolinguistiques », non sur les terminologies elles-mêmes, mais sur leurs conditions d'emploi (voir p. 76).

2 Bien que notre travail porte sur le domaine Kəl Fəṛwan, auquel se limite notre expérience ethnographique, les travaux de P. Bonte (voir introduction du présent volume) nous ont inspiré une généralisation, qui garde néanmoins dans notre esprit un caractère hypothétique (voir p. 70).

3 Il a été recueilli plusieurs terminologies chez les Kəl Fəṛwan. Dans les régions que nous connaissons, les hommes adultes Ont une terminologie bien définie que nous appellerons terminologie 1. Nicolaïsen a recueilli il y a une vingtaine d'années une terminologie que nous appellerons terminologie 2 (Nicolaïsen, 1963 : 451). Il ne dit pas auprès de qui il l'a recueillie, mais il nous semble qu'il a travaillé dans les régions où nous avons nous-même séjourné. Peut-être y a-t-il eu évolution entre l'époque de son séjour et celle du nôtre ; peut-être aussi les deux terminologies sont-elles utilisées conjointement et la terminologie 2 nous aurait échappé. Des auteurs ont déjà relevé la variabilité des terminologies à l'intérieur d'un même groupe touareg (voir par exemple la communication de S. Bernus) et l'existence conjointe de plusieurs terminologies ne serait pas surprenante [1]. D'autant plus que nous avons remarqué que les femmes et surtout les jeunes gens ont parfois un usage des termes, tenu par les hommes adultes pour « erroné », qui correspond plutôt

à la terminologie 2 qu'à la terminologie 1. Nous n'avons pas trouvé chez ces locuteurs une vision systématique de leur « terminologie », mais peut-être est-ce auprès de l'un d'eux que Nicolaïsen a recueilli ses données. En tout cas, la terminologie 2 ayant été recueillie, nous devons lui faire sa place dans cette étude, quitte à envisager des recherches ultérieures pour élucider le problème qu'elle nous pose [2]. Les forgerons quant à eux, s'ils utilisent la terminologie 1, se réfèrent aussi parfois à une autre terminologie, plus nettement individualisée que celle dont l'usage des femmes et des jeunes gens laisse supposer l'existence, que nous appellerons terminologie 3. C. Oxby enfin a recueilli dans un groupe relevant des Kəl Fəṛwan mais occupant par rapport aux autres Kəl Fəṛwan une position un peu excentrique (C. Oxby, 1978) une quatrième terminologie que nous appellerons celle des Kəl Fəṛwan du Sud. Cette terminologie se trouve être celle de leurs voisins Kəl Gərəs, mais, même si elle a été empruntée, ce que rien ne garantit, nous devons la prendre comme une terminologie actuellement utilisée chez les Kəl Fəṛwan.

4 Nous étudierons d'abord les terminologies Kəl Fəṛwan, comme système de termes, et sans tenir compte de l'identité sociale de ceux qui les emploient, puis nous montrerons qu'elles sont un élément du système formé par l'ensemble des terminologies touarègues. Si les terminologies prises isolément présentent une certaine cohérence, variable il est vrai, c'est l'ensemble des terminologies touarègues qui forme véritablement un tout cohérent. Cela étant fait, nous ferons quelques remarques sur les liens formels existant entre les terminologies et certains des faits ethnographiques par nous recueillis. Nous proposerons en fin d'article quelques remarques sur les usages terminologiques qu'on rencontre parfois chez les femmes et jeunes gens.

Description des terminologies

La terminologie 1

5 Cette terminologie forme un tout cohérent et relativement simple. Nous la décrivons assez longuement car une bonne partie de ses éléments se retrouve dans les autres terminologies.

6 Une femme y appelle tous ses descendants de G – 1 et G – 2 *aṛṛaw* (f. *taṛṛawt,* pl. *aṛṛawăn, taṛṛawen).* Ceci se retrouvera dans toutes les autres terminologies. Un homme y appelle *tegăze* (pl. *tigəzza)* l'enfant, fille ou garçon, de sa sœur ou de sa cousine parallèle. Il appelle *aṛṛaw* tous ses autres descendants, qu'ils soient de G – 1 ou de G – 2 (Il peut paraître contradictoire, dans cette terminologie dont nous avons dit qu'elle est utilisée par les hommes adultes, de parler des descendants d'une femme. C'est que cette terminologie ne décrit pas seulement la position d'un Ego masculin mais, d'une manière générale, ce que peut être la situation de parenté d'un tiers aux yeux d'un homme. Aux yeux d'un homme donc, les descendants d'une femme sont pour elle des *aṛṛaw).*

7 Les termes désignant les parents des générations ascendantes se déduisent des précédents par réciprocité. Le réciproque de *aṛṛaw* est *anna* si l'ascendant est une femme, *adda* s'il est un homme. Le réciproque de *tegăze* est *ạnwət ma.* On voit donc en particulier que toute ascendante s'appelle *anna* et tout ascendant mãle de la deuxième génération s'appelle *adda.* Les ascendants mãles de la première génération s'appellent aussi *adda* sauf les frères et les cousins parallèles de la mère qui eux s'appellent *anwət ma.*

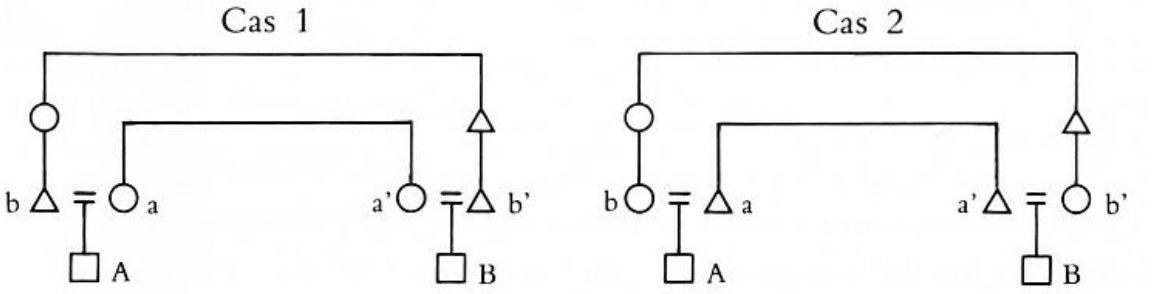
8 Les cousins croisés sont appelés *əbûbaz* (féminin *tọbubast,* pl. *ibubazăn, tibubazen).* Les cousins parallèles sont assimilés aux germains et on distingue pour eux entre aîné et cadet. L'ăge d'un

germain est comparé à celui d'Ego et, pour classer un cousin parallèle, on compare l'ãge des deux germains dont Ego et ce cousin sont issus. La relation aîné/cadet existant entre les deux germains de même sexe se transmet donc à la génération suivante. Le frère cadet est appellé *aṃədrăy,* le frère aîné *aṃəqqar* (les sœurs *tamədrăyt* et *taṃəqqart).* Mais le locuteur peut aussi utiliser le terme *amədrăy* pour désigner un aîné lorsqu'il ne veut pas mettre l'aînesse en avant. *L'amədrăy* peut donc être le cadet par opposition à l'aîné, ou le germain et le cousin parallèle par opposition au cousin croisé. Plus rarement, *amədrăy* peut aussi être le collatéral par opposition à un autre parent. Il y a donc plusieurs usages du mot *amədrăy* mais ils ne déterminent pas plusieurs terminologies. Pour n'importe quel locuteur, *amədrăy* est d'abord le petit frère ou le cousin parallèle cadet. Il désigne à l'occasion le grand frère et ne désigne que beaucoup plus rarement un collatéral pouvant être un cousin croisé. Il est facile pour un locuteur de savoir quelle est sa relation de parenté avec un collatéral, et même si à l'occasion, il l'appelle *amədrăy,* il sait s'il s'agit éventuellement d'un *aməqqar* ou d'un *əbûbaz.*

9 Les conventions précédentes permettent de nommer sans ambiguïté les cousins proches. Pour les cousins plus éloignés, on applique les règles suivantes :

- Des enfants de cousins parallèles de même sexe se considèrent comme « frères » et « sœurs ».
- Des enfants de cousins parallèles de sexes opposés se considèrent comme cousins croisés.
- Des enfants de cousins croisés se considèrent comme cousins

10 Tous les cousins sont en principe, classés mais des ambiguïtés peuvent apparaître. Ainsi dans les deux cas suivants, A et B sont « frères » et « sœurs » par leurs parents a et a', et cousins croisés par leurs parents b et b'.



11 Dans le cas 1, A et B sont dits *inəmula,* pluriel de *anəmalu.* Ce mot est présenté par l'informateur comme dérivant du verbe *alu :* « être semblable ». Les *inəmula* seraient : « ceux qui sont semblables l'un à l'autre ». Il faut peut-être rapprocher ce terme du *anəmalu* signalé par M. Gast dans l'Âhãggar où il signifie : « l'homme envers qui on n'a pas pas d'inimitié » (M. Gast, 1974 194). De fait, on dit aussi que A et B sont *imijawăn* (sg., *emiji),* « amis ». Dans le cas 2, A et B sont dits *ibubazăn,* « cousins-croisés ». Ces règles s'étendent au cas où a et a' sont frères et sœurs classificatoires, et où b et b' sont cousins croisés classificatoires [3] .

12 Signalons enfin que *inəmula* désigne aussi deux hommes mariés avec deux sœurs réelles. C'est le cas de b et b' dans le schéma 1 précédent. Dans ce cas *inəmula* est un terme d'affinité et non de consanguinité [4] .

13 Cette terminologie peut, pour l'essentiel, se construire en suivant les règles suivantes :

- L'enfant d'une femme qu'un homme appelle *tamədrăyt* (« sœur ») est pour lui un *tegdze.* Tous ses autres descendants sont ses *aṛṛaw.*
- Celui que la mère d'Ego appelle « frère » est son *anwət ma.* Tous les autres ascendants d'Ego s'appelent *adda* ou *anna.*

14 A ce premier niveau d'analyse, la terminologie apparaît comme faisant jouer – et ne faisant jouer que – la relation « frère » – « sœur ». Cette relation joue de façon dissymétrique : en effet, les enfants de la « sœur » d'un homme reçoivent un nom particulier,

alors que les enfants du « frère » d'une femme ne sont pas particularisés par rapport à ses autres descendants.

15 Mais ce qui fait que deux collatéraux (supposés pas trop éloignés) sont « frères » et « sœurs » et non pas cousins croisés, c'est qu'ils sont de sexes opposés et qu'ils ne sont pas enfants d'un frère et d'une sœur. Ils peuvent soit être les enfants d'une même personne, c'est-à-dire être tout simplement des germains soit être les enfants de deux germains de même sexe, eux-mêmes étant de sexes opposés. Une relation « frère »- » sœur » apparaît donc en GO après que deux dichotomies ont opéré, dont l'une sépare en G – 1 les germains parallèles des germains croisés et l'autre sépare en GO les collatéraux de même sexe des collatéraux de sexe opposé. Ce processus met en jeu un couple d'oppositions binaires : l'opposition entre germanité parallèle et germanité croisée, et l'opposition entre identité de sexe et différence de sexe, elle-même sous-produit de l'opposition homme-femme. La première opposition opère de façon symétrique, puisque le fait que deux collatéraux soient des cousins croisés ne dépend pas du sexe respectif des parents par lesquels ils sont liés, mais seulement de ce que ces parents sont de sexes opposés. On a vu en revanche que la deuxième opposition (identité de sexe/ différence de sexe) opérait de façon dissymétrique.

16 Cette double opposition rend également compte des autres traits de la terminologie. L'opposition germanité parallèle/germanité croisée rend compte à elle seule de la distinction entre cousins parallèles et cousins croisés. L'apparition du terme *tegăze* est la projection en G + 1 de la double dichotomie dont nous avons parlé. Le système combine donc deux oppositions, la première opérant de façon symétrique, la deuxième de façon dissymétrique.

17 Qu'un « frère » et une « sœur » ne puissent être les enfants d'un frère et d'une sœur (réels ou classificatoires) fait apparaître un trait

du système qui mérite d'être isolé, à savoir son refus de la redondance. Ainsi, l'existence d'une relation « frère »- » sœur » à une génération donnée bloque toute possibilité de réapparition de la même relation à une génération inférieure. L'action conjuguée de l'opposition germanité parallèle/germanité croisée et de l'opposition identité de sexe/ différence de sexe (pour faire vite, nous parlerons de l'opposition homme/femme) est donc régie par le refus de la redondance. Ce refus permet de rendre compte d'autres aspects de la terminologie. Dire que la relation « frère »- » sœur » ne peut se retrouver à des générations différentes, c'est dire aussi bien en effet, puisque l'existence d'une relation « frère »- » sœur » amène l'utilisation du terme *tegăze,* que ce terme ne peut se retrouver à des générations différentes, La loi à laquelle obéissent les deux oppositions dont nous parlons est donc aussi la loi qui interdit l'apparition de *tegăze* en G – 2 (et donc d'*ạnwət ma* en G + 2). C'est encore cette même loi qui fixe les appellations pour les cousins éloignés. Si la relation « frère »- » sœur » ne peut se répéter, les enfants de deux cousins croisés ne peuvent être en effet que des cousins croisés, puisque leurs parents sont déjà les enfants d'un « frère » et d'une « sœur ».

18 On peut donc dire que cette terminologie fait intervenir deux oppositions, et les fait intervenir sans redondance, c'est-à-dire de la façon la plus économique possible.

19 Ce souci d'économie n'empêche pas néanmoins ce qu'on pourrait appeler des velléités de redondance. Un terme *gəzugəzu,* désignant le *tegăze* du *tegăze,* quoique très peu usité chez les Kəl-Fəṛwan, y est connu de certains. Il semble d'un usage plus répandu chez leurs voisins Kəl-Âwăy, et se présente explicitement comme une redondance, le mot *gəzugəzu* étant de manière évidente, le redoublement d'une racine liée à *tegăze.* De même, chez les Kəl-

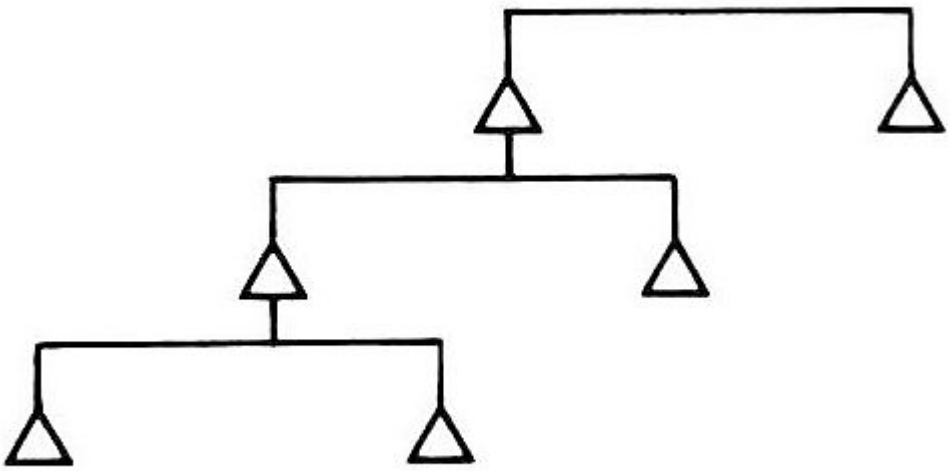
Âhăggar, l'*anwət ma* de l'*ạnwət ma* est appelé *ănnăt ma* équivalent chez ceux-ci de *l'ạnwət ma* des Kəl-Farwan. L'existence de ces deux termes est un peu l'écho des perturbations apparues en Gl et G –1, écho très affaibli puisque les deux termes ne semblent pas attestés en même temps dans une même population touarègue.

La terminologie 2 et la terminologie des Kol Fəṛwan du Sud

20 Les termes restant dans la terminologie 2 sont les mêmes que dans la terminologie 1, et l'usage pour les parents des générations G + 2, GO, et G – 2 ne varie pas non plus. Les termes utilisés pour les générations G + 1 et G – 1 sont encore réciproques.

21 Toutes les ascendantes s'appellent *anna.* Le père, le frère du père, le cousin parallèle patrilatéral du père s'appellent *adda.* Les autres ascendants de G + 1 s'appellent *ạnwət ma.* On en déduit par réciprocité les termes de la première génération descendante : tout descendant d'une femme s'appelle *aṛṛaw (taṛṛawt).* Les enfants d'un homme, de son frère, de son cousin parallèle patrilatéral, sont ses *aṛṛaw (taṛṛawt).* Ses autres descendants de G – 1 sont ses *tegăze.*

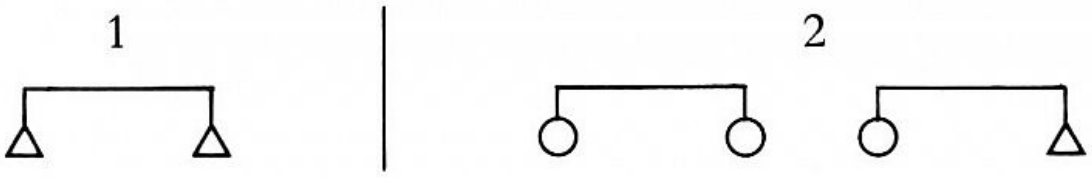
22 Alors que la terminologie précédente faisait jouer un rôle essentiel à la relation frère-sœur, celle-ci fait jouer le plus grand rôle à la relation frère-frère. Elle singularise un certain réseau à l'intérieur de la parenté.



23 Si Ego occupe l'un quelconque des nœuds de ce réseau, il appelle *adda* tous ceux qui occupent les nœuds supérieurs, et *aṛṛaw* tous ceux qui occupent les nœuds inférieurs. On pourrait voir dans ce réseau une succession de relation père-fils. En fait, de même que précédemment nous avons vu dans la relation *tegăze-anwət ma* une sorte de projection sur G + 1 d'une relation « frère » – « sœur » apparaissant en GO, de même, nous pouvons voir dans ce réseau un empilement sur plusieurs générations successives de relations frère-frère. Il va de soi que si à chaque génération, ne sont retenues que des relations frère-frère, elles ne peuvent être reliées entre elles, de génération en génération, que par des relations pères-fils. La relation père-fils n'est ici que le lien unissant deux relations frère-frère dans deux générations successives.

24 De même que dans la terminologie précédente, la relation frère-sœur n'intervenait pas isolément, mais en opposition à une relation de germanité parallèle, de même ici, la relation frère-frère n'intervient que par rapport aux autres relations de germanité. Pour nous en convaincre, considérons non pas notre réseau, mais son

complémentaire, ce qui nous permettra en même temps de faire apparaître à quel point ces deux terminologies sont voisines. Un homme a pour *tegăze* tous ses descendants de la génération G – 2 auxquels il n'est pas lié seulement par des hommes. Le *tegăze* d'un homme n'est pas l'enfant d'une certaine parente comme dans la terminologie 1, mais un descendant auquel cet homme est lié par au moins une femme. L'opposition germanité croisée/germanité parallèle est toujours à l'œuvre ici, puisqu'elle rend encore compte de l'opposition entre cousins parallèles et cousins croisés, mais s'y est adjointe une opposition germanité parallèle entre hommes (relations frère-frère)/autres germanités.



25 Si un homme en effet est relié à un de ses descendants de G + 1 par un chaînon horizontal appartenant à la figure 2 du tableau, chaînon pouvant apparaître en GO, G + 1 ou G + 2, il appellera *tegăze* ce descendant. L'opposition homme/femme est encore présente dans cette terminologie, puisque c'est seulement elle qui, à l'intérieur des relations de germanité parallèles permet de distinguer la relation frère-frère de la relation sœur-sœur. Un principe d'économie, jouant il est vrai de façon moins systématisée que précédemment, permet d'éviter l'apparition de *tegăze* en G – 2.

26 Avant de commenter la terminologie 3, commentons celle des Kəl Fəṛwan du Sud qui prend naturellement place ici.

27 Les termes utilisés pour les générations GO, G + 2 et G – 2 sont les mêmes que dans les deux terminologies précédentes. Les termes

utilisés en G + 1 et G – 1 sont encore réciproques.

28 Toutes les ascendantes s'appellent *anna.* Le frère réel de la mère et son cousin parallèle matrilatéral sont appelés *ạnwət ma,* tous les autres ascendants étant *adda.* On en déduit par réciprocité les termes de la première génération descendante. Tout descendant d'une femme s'appelle *aṛṛaw.* Les enfants de la sœur ou de la cousine parallèle matrilatérale d'un homme sont ses *tegăze,* tous ses autres descendants étant ses *aṛṛaw.*

29 Alors que dans la terminologie 2, les *tegăze* d'un homme étaient ses descendants liés à lui par au moins une femme, ce sont ici ceux qui ne lui sont liés que par des femmes. Ou bien, alors que dans la terminologie 2 ses *aṛṛaw* étaient ses descendants liés à lui par des hommes seulement, ce sont ici ceux qui lui sont liés par au moins un homme. Les deux terminologies sont un peu l'image en négatif l'une de l'autre. De même que précédemment, on peut dire qu'à l'opposition germanité parallèle/germanité croisée, s'est adjointe l'opposition entre germanité parallèle entre femmes (la relation sœur-sœur) et les autres germanités. Il faudrait pour la lire utiliser le tableau suivant :

30 En attendant d'y revenir, on peut résumer les trois terminologies étudiées en disant qu'y joue une opposition homme/femme combinée à une opposition entre germanité croisée et germanité parallèle. L'opposition homme/femme pouvant apparaître indépendamment ou en privilégiant l'une des relations de germanité

parallèle par rapport à l'autre. Un principe d'économie y est également à l'œuvre.

La terminologie 3

31 Les termes utilisés sont encore les mêmes. Pour les générations G + 2, G – 2 et GO, l'usage ne varie pas. Pour la génération G + 1, on a recours indifféremment à la terminologie 1 ou à la terminologie 2. Pour la génération G – 1, les descendants d'une femme sont toujours ses *aṛṛaw.* Le descendant direct d'un homme est son *aṛṛaw.* Tous ses autres descendants de G – 1, c'est-à-dire les enfants de ses collatéraux, sont ses *tegăze.*

32 Cette terminologie n'a pas la cohésion des deux précédentes, ni *a fortiori* celle de la terminologie 1. En fait, elle ne prend son sens que dans l'ensemble des quatre terminologies. C'est en elle qu'*aṛṛaw* a son extension minimale. On peut parler de son sens premier [5]. *L'aṛṛaw* d'un homme est « d'abord » son descendant direct, disons son enfant (si du moins l'on en reste à G – 1) et dans toutes les terminologies le descendant direct d'un homme est son *aṛṛaw.* La terminologie 3 nous ayant permis d'acquérir ceci, nous pouvons décrire de la façon suivante nos quatre terminologies.

33 Dans la terminologie 2, la présence d'une femme, située à n'importe quelle position dans la parentèle, suffit à ce que les descendants d'un homme cessent d'être ses *aṛṛaw,* ses « enfants ». Dans la terminologie 1, c'est seulement la « sœur » d'un homme, qui enlève des « enfants » à cet homme. Dans la terminologie des Kəl Fəṛwan du Sud, c'est l'absence d'un homme qui a le même effet. Ce qui n'est que redire d'une autre manière que les trois terminologies combinent une opposition homme/femme à une opposition germanité croisée/ germanité parallèle. Quant à la terminologie 3, elle est implicitement

présente dans le fait que nous utilisons le mot « enfant » pour traduire *aṛṛaw.*

34 On peut maintenant remarquer que l'opposition homme/femme était déjà présente dans le simple fait qu'Ego féminin, contrairement à Ego masculin n'a, dans toutes les terminologies, que des enfants, et que, réciproquement, toutes les ascendantes sont des « mères ». On peut intégrer ce phénomène à ceux qui viennent d'être décrits en disant ceci : une femme F appelle tous ses descendants ses « enfants ». On concède, dans la terminologie 1, que ces « enfants », puissent être les « enfants » d'un homme H, à condition que H ne soit pas trop proche parent de F (en l'occurrence qu'il ne soit pas son « frère). Dans la terminologie des Kəl Fəṛwan du Sud, cet homme ne doit pas être frère ou cousin parallèle matrilatéral de F. Dans la terminologie 3, il ne doit pas être son collatéral. Dans la terminologie 2, ils ne peuvent être les « enfants » d'aucun homme puisqu'ils seraient reliés à lui par au moins un chaînon féminin. En résumé, tous les descendants d'une femme sont ses « enfants », mais ils peuvent ne pas l'être pour un homme s'il est d'une certaine façon parent de cette femme. Présentées ainsi, les terminologies forment un tout cohérent, mais les combinaisons qu'elles font intervenir, mélanges d'opposition homme/femme et d'opposition parallèle/germanité croisée sont, nous allons le montrer, les éléments d'une combinatoire d'ensemble qui ne peut apparaître que dans l'étude de l'ensemble des terminologies touarègues.

Les terminologies comme un ensemble

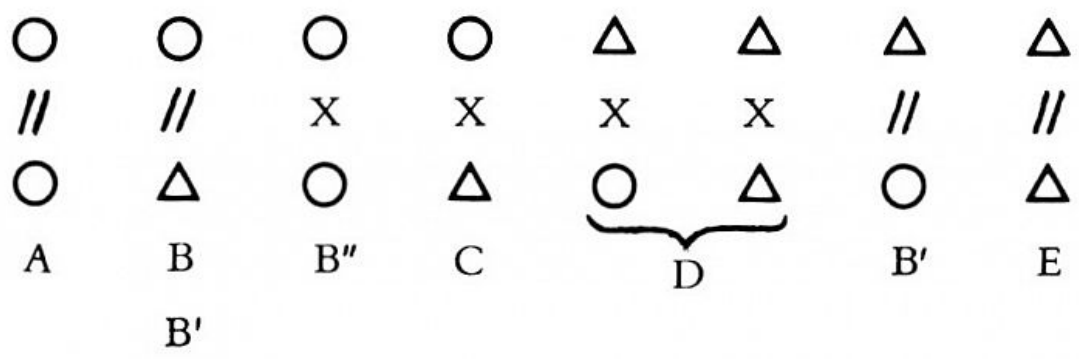
Les variations terminologiques comme porteuse de sens

35 Pour l'ensemble des terminologies touarègues, nous adopterons la vision qu'en a proposée P. Bonte, et qu'il reproduit dans

l'introduction du présent volume. Il propose de voir dans l'ensemble des terminologies touarègues la mise en oeuvre de ce qu'il appelle un principe de bifurcation, principe dont notre opposition entre germanité parallèle et germanité croisée n'est jamais qu'un autre nom. Il nous semble que la variation même de l'application de ce principe est porteuse de sens. Nous allons pour nous en convaincre relire les tableaux qu'il utilise dans son introduction auxquels nous allons d'abord apporter dans le même esprit, un ou deux compléments. La formule qu'il appelle B' (voir p. 10) est incomplète, puisque les enfants des cousins croisés n'y sont pas nommés. Elle peut donc dans son tableau 1 figurer aussi bien entre les formules C et D comme utilisant plus de « neveux » que la formule C et moins que la formule D (alors qu'elle apparaît en position B' comme ayant moins d' » enfants » que A et plus que C). Le fait que cette formule doit apparaître deux fois tient évidemment à son caractère matériellement incomplet. De même, la formule C représente entre autres une terminologie recueillie dans l'Ähäggar par Nicolaïsen. Or, dans cette terminologie, les termes « oncles » et « neveu » ne sont pas réciproques. La formule C prend en compte les seuls « neveux ». Les « oncles » dans cette terminologie sont le frère de la mère, son cousin parallèle, et son cousin croisé matrilatéral. On peut donc pour rendre compte complètement de cette terminologie, faire intervenir une formule B", à situer entre B' et C, et qui représenterait les descendants qui appellent Ego « oncle », c'est-à-dire ceux que Ego appellerait « neveu » si les deux termes étaient réciproques comme ils le sont partout ailleurs. Les « neveux » de cette formule seraient l'enfant de la sœur, l'enfant de la cousine parallèle, et l'enfant de la cousine croisée patrilatérale.

36 Les tableaux auxquels nous parviendrons seraient bâtis sur le même principe que celui de P. Bonte. Nous utiliserons pour notre

démonstration une version un peu modifiée de son tableau.



37 Chaque colonne de ce tableau correspond à une ou plusieurs formules terminologiques. Elle représente la relation à Ego du nouveau descendant appelé « neveu » que cette formule introduit par rapport à la précédente. La première ligne de ce tableau représente le sexe du parent de ce descendant par lequel Ego lui est relié. Elle reprend ce que P. Bonte appelle la bifurcation en GO. La deuxième ligne représente la relation de cousinage, croisée, ou parallèle, que ce collatéral a avec Ego. La troisième ligne représente le sexe du parent de ce collatéral par lequel il est relié à Ego. Ces deux dernières lignes reprennent ce que P. Bonte appelle la bifurcation en G1.

38 Dans tout cela, il apparaît *grosso modo* que, lorsqu'un descendant d'Ego est suffisamment proche de lui par les femmes, il est son « neveu » ; lorsqu'il est suffisamment proche de lui par les hommes, il est son « enfant ». Nous allons dégager les critères formels permettant de définir ces « proximités », et établir du même coup qu'elles sont complémentaires, au sens que plus un descendant d'Ego est proche de lui par les femmes, plus il en est éloigné par les hommes, et réciproquement. Faisons pour cela les conventions de vocabulaire qui suivent et qui nous paraissent suffisamment tautologiques pour ne pas poser de problèmes.

- L'enfant d'une collatérale d'Ego est toujours plus proche de lui par les femmes que l'enfant d'un collatéral. Et l'enfant d'un collatéral d'Ego est toujours plus proche de lui par les hommes que l'enfant d'une collatérale. Au niveau du paramètre « Sexe du parent du descendant en cause », dont les variations sont représentées par la première ligne du tableau précédent, les deux proximités dont nous parlons sont tautologiquement complémentaires.
- De deux collatéraux de même sexe, le plus proche d'Ego est son cousin parallèle, le plus éloigné son cousin croisé. Ce qui nous paraît conforme à ce que nous ont appris par ailleurs les terminologies, où les cousins parallèles sont des germains terminologiques et où les enfants des cousins croisés ne sont parfois même pas désignés. On peut alors interpréter le fait que les deuxième et troisième colonnes du tableau 3 d'une part, les cinquième et sixième colonnes d'autre part ne correspondent qu'à une terminologie, comme un effet de parallaxe. Les cousins croisés d'Ego sont confondus dans le même éloignement.

39 Combinée à la précédente, cette convention donne : l'enfant d'une femme (respectivement d'un homme) est d'autant plus proche d'Ego par les femmes (respectivement par les hommes) que cette femme (respectivement que cet homme) est proche d'Ego au sens où nous venons de l'entendre.

- Toutes choses égales d'ailleurs, le petit-fils d'une femme est plus proche d'Ego par les femmes que le petit-fils d'un homme ; ou, ce qui est tautologiquement équivalent, le petit-fils d'un homme est plus proche de lui par les hommes que le petit-fils d'une femme.

40 Nous n'avons fait ici que fixer des conventions de langage permettant de définir avec précision ce que nous appelons proximité par les hommes et par les femme d'Ego à son descendant. Arbitraires par définition, elles nous paraissent néanmoins correspondre à l'idée intuitive qu'on peut se faire d'une telle proximité et justifier donc l'emploi de ce terme « proximité ». Nous voyons alors que les descendants d'Ego correspondant à chaque colonne du tableau 3 sont de gauche à droite de plus en plus proches de lui par les hommes et de moins en moins proches de lui par les femmes. L'ensemble des terminologies joue sur ces deux proximités inverses

l'une de l'autre, chacune d'entre elles représentant un certain choix du seuil de proximité à partir duquel un descendant devient ou cesse d'être un « neveu » ou un « enfant », les plus proches par les hommes étant des « enfants » et les plus éloignés des « neveux ». Derrière ce que P. Bonte, appelle la variabilité des terminologies, un invariant est, en fait à l'œuvre. Ou plutôt, chaque terminologie représente l'état d'un système *unique* dans lequel un seul paramètre est soumis à variation. Ceci représente une généralisation de ce que nous avons déjà repéré dans les terminologies Kəl Fəṛwan. Les paramètres qui y intervenaient un peu en désordre interviennent maintenant de façon coordonnée. La différenciation de sexe dans la génération d'Ego intervient d'abord ; puis intervient la différenciation entre cousins parallèles et cousins croisés, c'est-à-dire une opposition entre germanité croisée et germanité parallèle à la génération G + 1 ; enfin la différenciation de sexe à la génération G + 2.

Les hommes et les femmes dans la parenté

41 On pourrait objecter à notre construction que la première colonne du tableau 3 représente non la progression d'une terminologie par rapport à une autre, mais l'état d'une terminologie, celle des Kəl Fəṛwan du Sud. En fait, elle représente aussi bien la progression de cette terminologie par rapport à la terminologie d'Ego féminin, qui apparaît alors comme l'origine de l'axe sur lequel les terminologies s'échelonnent. Les rôles joués par les hommes et les femmes dans notre tableau sont parfaitement symétriques. Mais l'existence, parallèlement à ce tableau, d'une terminologie d'Ego féminin servant de référentiel montre que cette symétrie n'est qu'apparente. On peut dès lors dire que les hommes et les femmes n'ont pas le même statut dans la parenté. Les femmes y sont situées d'abord et les termes dont

elles désignent leurs descendants ne sont pas affectés par la position qu'elles occupent par rapport à ces descendants. Les hommes y sont ensuite situés et les termes dont ils désignent leurs descendants dépendent de la plus ou moins grande proximité par les femmes qu'ils ont avec eux.

42 Dans les développements précédents, nous n'avons considéré que les termes utilisés en G + 1 et G – 1. C'était là ce qu'il importait d'abord de faire puisque c'est seulement dans ces générations que les termes varient. Dans toutes les terminologies, les grands parents et leurs collatéraux sont des « pères et mères », les petits-enfants et leurs collatéraux étant des « fds et « filles ». Seul le cas de l'oncle maternel, qui selon Nicolaisen est « oncle maternel » *(ăŋŋăt ma)* chez les Kəl Åhăggar, et celui du neveu utérin qui est parfois désigné d'un terme particulier chez les Kəl Ăwăy, font exception. Nous avons considéré ces phénomènes comme des échos, en G + 2 et G – 2 de ce qui se passe en G + 1 et G – 1 dans certaines terminologies et il nous semble qu'on peut en rester là. La stabilité en GO, où les cousins croisés sont partout opposés aux cousins parallèles nous paraît due au fait que l'opposition parallèle/croisé fait elle-même partie de l'architecture de l'ensemble des terminologies, comme l'a montré notre tableau ci-dessus. Les variations des terminologies ne sauraient affecter l'échafaudage même sur lequel elles se déploient [6].

43 Que dans les terminologies dans leur ensemble, toute un combinatoire soit en jeu en G + 1 et G – 1, s'oppose à la stabilité des terminologies en GO, mais surtout en G + 2 et G – 2. Tous les locuteurs appellent leurs descendants de G + 2 « enfants », avec une uniformité qui rappelle la terminologie d'Ego féminin, où tous les descendants sont des « enfants ». On peut dire que le système se rabat alors sur l'origine des axes qui a servi de référentiel à ses

variations en G + 1 et G – 1. Une fois de plus, est accusé le caractère de référentiel de la terminologie d'Ego féminin, qui apparaît non plus seulement horizontalement, dans des variations sur une génération (G – 1 puis G + 1 par réciprocité) mais verticalement, à travers toutes les générations. Le principe d'économie dont nous avons parlé plus haut, qui limite les apparitions du terme *tegăze,* apparaît à nouveau comme un trait essentiel du système.

44 Les remarques qui précèdent nous paraissent résumer ce que nous pourrions appeler l'esprit du système terminologique. Nous y sommes parvenu au terme d'une analyse interne de celui-ci. Il est possible maintenant de mettre en rapport cet « esprit » avec le système formé par d'autres faits livrés par l'ethnographie des Kəl Fəṛwan. L'étude de ce système est l'objet de nos travaux en cours et une première ébauche en a déjà été publiée (voir Casajus, 1981 et 1982). En bref, disons que chez ces Touaregs, le campement est une résidence patrilocale ; la tente où vit un couple par contre appartient à l'épouse. Elle la reçoit de sa mère au moment de son mariage. Plus exactement, cette dernière lui donne une partie des éléments de sa tente, et garde l'autre partie, les éléments manquants étant alors fabriqués par des esclaves ou des forgerons. Il y a là une sorte de transmission matrilinéaire de la tente, qui fait qu'aux yeux des Touaregs, la tente d'une femme et celle de sa fille ne font en un sens qu'une. Les tentes sont toutes construites selon un modèle immuable, considéré comme fixé par Dieu au début des temps. Dans la tente de sa mère, un petit garçon n'est guère distingué d'une fillette. Il la quitte à l'adolescence, et vit alors dans de précaires abris de branchages, un peu à l'écart des campements. Il ne retrouvera une tente qu'au moment de son mariage, et son statut y sera très différent de celui qui fut le sien dans la tente de sa mère. Alors qu'une femme a un statut comparable dans la tente de sa mère et,

quand elle en acquiert une, dans sa propre tente. Le mariage peut être vu comme un mouvement de tentes à travers les campements. Dans ce mouvement, ce sont les hommes qui ont l'initiative, et ce sont des dons de biens masculins qui ont un caractère inaugural. Il peut être aussi vu comme l'entrée d'un homme dans la tente d'une étrangère.

45 Le double statut des hommes dans la terminologie peut être comparé à leur double statut par rapport à la tente.

46 Un homme touareg a deux sortes de descendants de même que, chez les Kəl Fəṛwan du moins, il habite différemment les deux tentes où il est amené successivement à vivre. A l'inverse une femme touarègue n'a qu'une sorte de descendants de même que, chez les Kəl Fəṛwan du moins, elle n'a qu'une manière d'habiter la tente. Il y a d'ailleurs entre l'habitat et la terminologie un rapport qui ne peut que nous encourager à faire ces rapprochements : les descendants qu'un homme appelle « neveux » quelle que soit la terminologie sont ceux qui ne lui sont liés que par les femmes, c'est-à-dire les descendants nés dans les tentes proches de celle où il est lui-même né. A cause du processus continu de transmission des tentes, deux hommes liés seulement par les femmes sont en effet nés dans des tentes issues de la tente de leur ancêtre maternelle commune. Le seuil de proximité en deçà duquel un homme n'a plus que des « neveux » dépend bien sûr de la terminologie, mais le seuil minimal (qui intervient dans la terminologie des Kəl Fəṛwan du sud) correspond donc à une proximité entre des tentes. Qu'un homme ne puisse pas avoir « d'enfants » dans les tentes proches de celles où il est né correspond assez bien au fait qu'un homme doive quitter la tente de sa sœur pour avoir des enfants. De la même manière, un certain caractère intangible de la tente qui, quoi qu'entrant dans le mouvement des échanges, reste elle-même depuis le début des temps, correspond à

l'existence dans les terminologies d'une sorte d'axe féminin, traversant les générations.

47 On peut donc dire en bref que le système formé par les terminologies touarègues représente une extension formelle de ce qui a été repéré dans l'ethnographie Kəl Fəṛwan. On peut trouver surprenant qu'une société touarègue particulière paraisse jouer ainsi un rôle central. En fait, on peut déjà remarquer que ce que nous avons appelé l'esprit du système formé par l'ensemble des terminologies n'est rien d'autre que l'esprit du système formé par les terminologies Kəl Fəṛwan, mais qu'il se trouve exprimé de façon plus nette dans l'ensemble des terminologies. Ensuite l'ensemble des terminologies fait intervenir un paramètre plus souple que celui qui joue dans l'ethnographie Kəl Fəṛwan. Nous avons parlé à propos de celui-ci d'une proximité d'un homme « par les femmes » (ou « les hommes ») avec ses descendants. Ceci inclut le cas particulier de la proximité d'un homme Kəl Fəṛwan avec la tente de sa sœur, mais comme cas particulier seulement. On pourrait imaginer d'autres réalisations ethnographiques d'un tel jeu formel et peut-être existent-elles dans d'autres groupes touaregs. Il ne nous paraît pas impossible en particulier que la transmission en ligne matrilinéraire des terres de parcours chez les Kəl Âhãggar y joue un rôle comparable à celui que joue la transmission de la tente chez les Kəl Fəṛwan (voir Nicolaïsen, 1963 : 142). Ce que nous apprend l'ensemble des terminologies touarègues n'est pas en contradiction avec ce que nous apprend l'ethnographie Kəl Fəṛwan, mais pourrait donc ne pas se trouver en contradiction avec ce que pourraient nous apprendre d'autres ethnographies.

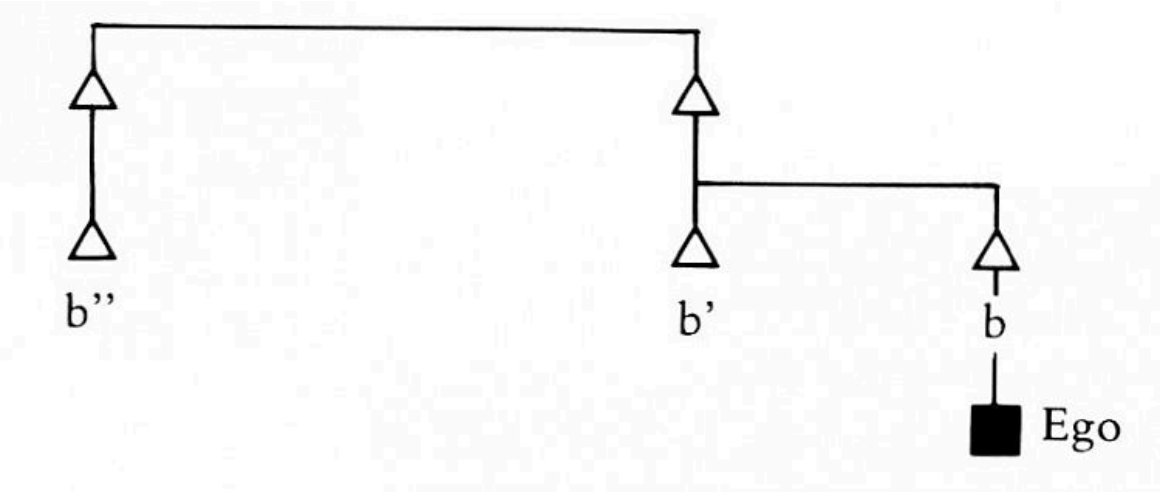
La tente et le campement

48 Dans une sorte d'annexe à cette étude des terminologies, nous allons maintenant traiter la question suivante : est-il possible de rendre compte de l'usage parfois « hétérodoxe » qu'en font les femmes et les jeunes gens chez les Kəl Fəṛwan ? Doit-on, à l'instar des hommes adultes, le considérer comme dû à la simple ignorance, ou supposer qu'il répond à une certaine logique ? Nous proposons d'opter pour le deuxième terme de l'alternative, tout en soulignant que le développement qui suit a dans notre esprit un caractère provisoire et que les recherches ultérieures pourraient nous amener à en modifier certains points, ces incertitudes tenant aux problèmes que nous pose la terminologie [7] . Nous traiterons en même temps du fait que les forgerons ont aussi recours à un usage terminologique particulier, et à leur sujet, nous croyons pouvoir être plus affirmatif.

49 Les « erreurs » des femmes et des jeunes gens portent uniquement sur les termes de G + 1 et G – 1, et correspondent en quelque sorte à un flottement entre la terminologie 1 et la terminologie 2. Les ascendants de G + 1 appelés *ạnwət ma* dans la terminologie 1 sont encore appelés *ạnwət ma* (« oncle »), et les descendants appelés *adda* dans la terminologie 2 sont encore appelés *adda* (« père »). L'ensemble des ascendants susceptibles d'être appelés « oncle ». par ces locuteurs comprend donc au moins les « frères » de la mère, qui sont les « oncles » de la terminologie 1, et au plus ceux qui sont reliés à Ego par au moins une femme, qui sont les « oncles » de la terminologie 2. A l'intérieur de cet ensemble, certains ascendants peuvent parfois être appelés « père » mais il ne semble pas que ceux qui ne lui appartiennent pas puissent être appelés « oncle ». Cet ensemble n'est peut-être pas clairement défini, mais on peut au moins dire qu'il contient un certain ensemble (celui des « oncles » de

la terminologie 1) et qu'il est contenu dans un certain autre (celui des « oncles » de la terminologie 2). Ces phénomènes n'apparaissent pas seulement si un locuteur se met dans la position d'Ego, mais aussi s'il décrit les liens de parenté qu'ont entre eux des tiers. Si aux yeux d'une femme ou d'un jeune homme, A est « oncle » de B, c'est que A et B ne sont pas reliés seulement par des hommes ; et si à leurs yeux A est le « père » de B, c'est au moins qu'il n'est pas un « frère » de la mère de B. Cet état terminologique est un peu à une terminologie ce qu'une inéquation est à une équation. L'identité sociale du locuteur intervenant ici, nous sommes obligés de sortir de la terminologie pour pouvoir l'interpréter.

50 Si Ego fait une « erreur » terminologique c'est soit parce qu'il est jeune, soit qu'il est une femme. Imaginons d'abord qu'il est jeune, vivant encore dans la tente de sa mère. Les hommes b, b' et b" de notre schéma vivent dans le même campement que lui, ou tout au moins ont grandi dans ce campement. Ce sont ceux qu'il n'appelle certainement pas « oncle » et qu'il appelle donc certainement « père ». Il appelle peut-être « père » d'autres parents, mais il est certain en tout cas qu'il appelle « père » au moins ceux-ci. S'il se trouve de tels locuteurs qui utilisent exactement la terminologie 2, b, b' et b" sont alors pour lui exactement ceux qu'il appelle « père ». Il considère comme ses « oncles » tous les hommes qui ne vivent pas dans son campement.



51 La mère d'Ego, qui est susceptible d'avoir recours aux mêmes usages terminologiques, considère elle aussi les membres du campement d'Ego comme les « pères » de celui-ci. Si Ego est une femme mariée, elle vit dans le campement de ses affins, et dans le campement de ses parents, on peut considérer qu'elle a la même position qu'Ego dans le raisonnement précédent. Dans le cas limite de la terminologie 2, les « pères » de A sont ceux qui vivent dans le même campement que lui et seulement ceux-là. Dans ce qui semble être l'usage effectif des femmes et des jeunes gens, ceux qui vivent dans le campement de A sont à coup sûr ses « pères », l'appellation que reçoivent les autres hommes étant variable. Dans tous les cas, de façon plus ou moins nette, les membres d'une tente, une femme et ses enfants, opposent le campement où cette tente est venue s'installer, à l'extérieur d'où elle vient, extérieur dont ils peuvent avoir une vision floue. On peut dire que les usages terminologiques des femmes et des jeunes gens conservent le souvenir du déplacement d'une tente.

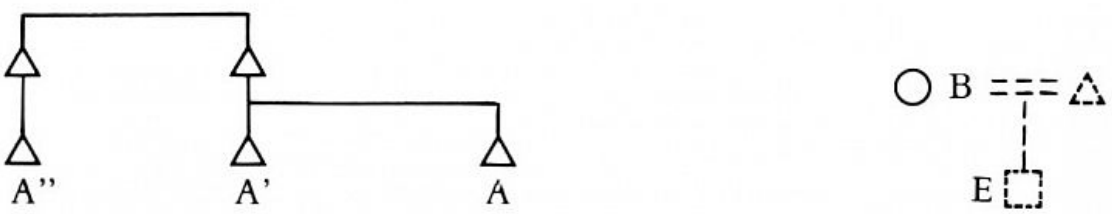
52 Considérons maintenant en regard l'usage des hommes adultes, c'est-à-dire la terminologie 1. L' » oncle » y est le « frère de la mère ». Or il se trouve qu'une « sœur », surtout si elle est une cousine du premier degré est une femme qu'on ne peut épouser, règle qui semble plus strictement appliquée chez les Kəl Fəṛwan que

partout ailleurs. Ici, Ego appelle « oncle » les hommes qui n'auraient de toute façon pas pu devenir les époux ou les beaux-frères de sa mère. Ou plus généralement, un homme appelle « oncles » de A tous ceux qui n'auraient pas pu être époux ou beaux-frères de la mère de A. Il appelle « pères » de A tous les hommes qui auraient pu, et qui sont peut-être, époux ou beaux-frères de la mère de A. Dans la terminologie 2, le « père » de A est celui qui vit dans le même campement que A et sa mère. Dans la terminologie 1, c'est celui qui peut ou aurait pu vivre dans le même campement que A, alors que l'oncle de A est celui qui n'y vit pas et qui n'aurait de toute façon pas pu y vivre. Comme la précédente, cette terminologie prend en compte le mouvement de la tente à travers le campement, mais elle établit une différence entre les mouvements possibles et les mouvements exclus. Celui qui utilise cette terminologie considère la circulation des tentes comme un jeu sur lequel il a prise. Alors que dans la terminologie 2, le mouvement a déjà eu lieu. Il ne s'agit plus du possible et de l'exclus mais de ce qui est fait. Celui qui utilise cette terminologie occupe une tente qui a déjà changé de campement. Pour la terminologie 2, le mariage est un fait subi, pour la terminologie 1, c'est un champ sur lequel on peut agir dans les limites de certaines règles. Les « erreurs » des femmes et des jeunes gens représentent une hésitation entre ces deux positions. Peut-être y a-t-il ou y a-t-il eu à l'époque de Nicolaïsen des femmes et des jeunes gens pour utiliser exactement la terminologie 2 et donc pour adopter totalement la première position.

53 Supposons qu'un mouvement de tente considéré comme possible par l'utilisateur de la terminologie 1 ait effectivement eu lieu, c'est-à-dire qu'une femme B régulièrement épousable par un homme A ait effectivement été épousée par lui. Imaginons la façon dont un utilisateur de la terminologie 1 et un utilisateur de la terminologie 2

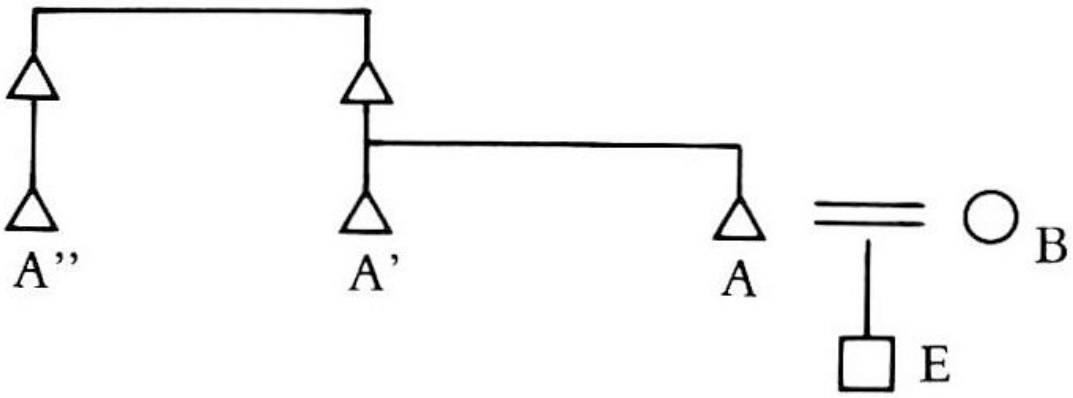
décriraient la situation qui en résulterait. B pouvant être épousée par A, elle n'est pas sa « sœur » ; si l'on suppose pour simplifier qu'elle est sa collatérale, ce qui correspond au cas le plus fréquent, elle ne peut être que sa cousine croisée. Même si elle avait épousé un autre homme que A, ses enfants auraient, aux yeux d'un utilisateur de la terminologie 1, appelé « pères » les hommes A, A' et A", puisque ceux-ci sont de toute façon les cousins croisés de B. B ayant épousé A, ses enfants doivent, aux yeux d'un utilisateur de la terminologie 2, appeler « pères » les hommes A, A' et A", puisqu'ils vivent dans le même campement qu'eux.

Situations avant le mariage de A et B



54 Aux yeux d'un utilisateur de la terminologie 1 considérant cette situation, un enfant que pourrait avoir B devrait appeler « père » A, A' et A".

Situation après le mariage de A et B



55 Aux yeux d'un utilisteur de la terminologie 2 considérant cette situation, E, enfant que B a eu de A appelle « père » A, A' et A".

56 Les terminologies 1 et 2 ne se contredisent donc pas. Simplement, elles ne fonctionnement pas au même niveau. Quand un mariage a effectivement eu lieu, les enfants de la femme épousée doivent, aux yeux d'un utilisateur de la terminologie 2, appeler « pères » des hommes qu'ils auraient appelés « pères », aux yeux d'un utilisateur de la terminologie 1, même si leur mère avait été épousée ailleurs. Autrement dit, pour que la terminologie soit utilisée, il faut qu'un mariage ait effectivement eu lieu. S'il est conforme aux normes, les appellations qu'il fait apparaître dans la terminologie 2 sont celles qu'il aurait fait apparaître dans la terminologie 1, même s'il avait, tout en restant conforme aux normes, eu lieu ailleurs. Les usages réels que font les femmes et les jeunes gens flottant entre ces deux terminologies, on peut considérer le présent schéma comme une épure idéale dont la réalisation effective est plus floue. S'il se trouve des femmes et des jeunes gens pour utiliser la terminologie 2, on dira plutôt que cette épure est un état limite dont la réalité tend à se rapprocher et qu'elle atteint parfois.

57 On peut faire de la terminologie 3 une relecture analogue si l'on se rappelle que, contrairement aux autres Kəl Fəṛwan, les forgerons vivent dans des campements réduits à une tente. Les enfants des collatéraux d'un homme vivent donc dans un autre campement que le sien. Comme c'était déjà le cas dans la terminologie 2, un homme appelle ici « neveu » les enfants qui grandissent dans son propre campement. De sorte que la relecture que nous venons de faire des terminologies 1, 2 et 3 peut se résumer dans le tableau suivant :

58 terminologie 1
aṛṛaw : enfant dont la mère
aurait pu être épousée dans le

campement d'Ego, donc qui
peut ou qui aurait pu grandir
dans le campement d'Ego

59 terminologies 2 et 3
aṛṛaw : enfant dont la mère a
été effectivement épousée dans
le campement d'Ego et qui a
grandi dans le campement d'Ego.

60 Nous voyons donc qu'alors que la terminologie des Kəl Fəṛwan du Sud est liée à la tente, celles-ci sont, de diverses manières, liées au mouvement des tentes à travers les campements. On pourrait montrer que la terminologie particulière des forgerons tient au fait qu'ils ont une situation particulière dans cette circulation. Nous trouvons que la terminologie des hommes adultes correspond à un point de vue dynamique sur cette circulation, ce qui n'est pas étonnant si l'on sait que ce sont effectivement eux qui mettent en œuvre cette circulation. De même que le double statut des hommes dans l'ensemble des terminologies correspondait à leur double statut par rapport à la tente, de même la terminologie que les hommes Kəl Fəṛwan adultes utilisent correspond à une prise en compte du mouvement de la tente à travers les campements, c'est-à-dire à la vie même des campements (Casajus, 1981). Remarquons que l'interprétation proposée pour la terminologie 2, et les usages « erronés » ou mieux hésitants de la part des femmes et des jeunes gens permet de rattacher le fait que les hommes ont à « corriger » leur terminologie au cours de leur vie au fait qu'ils ont aussi à changer de tente [8] . La terminologie est celle d'un locuteur, homme ou femme, qui vit encore dans la tente de sa mère. Une femme ne quittant pas, d'une certaine manière, cette tente, on conçoit qu'elle ne soit pas astreinte à utiliser de façon stricte la terminologie 1, et

qu'elle puisse en rester à la terminologie 2 ou à des « terminologies » intermédiaires entre celle-ci et la terminologie 1. Un homme quitte cette tente, et dans la tente qu'il occupe après son mariage, il n'a pas le même statut. La terminologie qu'il utilise alors ne se réfère plus à la tente qu'il occupe et dont il n'est que l'hôte, ni à celle qu'il a quittée mais, puisqu'il est devenu membre à part entière de l'un d'eux, se réfère aux campements. Les Kəl Fəṛwan adultes n'ont pas tort de parler d'erreurs à propos de l'usage terminologique des femmes et des jeunes gens. Il montre après tout que ces locuteurs ne « savent » pas, ou pas encore, ce qu'est le mouvement des tentes à travers les campements.

NOTES

1. Moins surprenante en tout cas que l'idée d'une évolution qui aurait, en vingt ans, modifié la terminologie. Les hommes adultes sont si catégoriques quand ils parlent de leur terminologie, dont ils ont une vision systématique, que nous avons peine à la croire récente.

2. Nous avons été plus affirmatif dans une version antérieure de ce travail (thèse de troisième cycle non publiée), où nous avions dit que les femmes et les jeunes gens utilisaient la terminologie 2. Aujourd'hui, après des séjours supplémentaires sur le terrain, nous ne le serions plus autant. Nous pouvons seulement dire que les « erreurs » des femmes et des jeunes gens semblent se rattacher, d'une manière que nous décrirons en fin d'article, à la terminologie 2.

3. Il est utile ici de discuter une opinion de R. Murphy (1983 : 1270). Selon cet auteur, la fréquence des situations ambiguës expliquerait l'usage du port du voile masculin. Deux hommes qui seraient cousins croisés selon une certaine ligne et « frères » selon une autre pourraient hésiter sur l'attitude à avoir l'un en face de l'autre. Les cousins croisés en effet plaisantent entre eux, alors que le « frère » cadet se comporte avec déférence devant son aîné. Ne sachant pas quelle attitude adopter, on préfère ne pas en adopter du tout, ce que le port du voile rendrait possible. Tout d'abord, cette explication ne rend pas compte de l'essentiel du port du voile, à savoir qu'il est un usage masculin. On ne voit pas pourquoi la

situation décrite par Murphy poserait a priori plus de problèmes aux hommes qu'aux femmes. Ensuite, le port du voile ne traduit pas l'hésitation entre deux attitudes, mais le choix d'une attitude, celle de l'évitement. Ensuite, nous voyons que le recours au terme *anəmalu* permet de résoudre tous les conflits de terminologie. Certes, deux *inəmula* peuvent dire en manière de boutade qu'ils sont tantôt « frères », tantôt cousins croisés, mais cette hésitation est en elle-même une attitude, et c'est l'attitude qu'ont entre eux les in*əntula.* Les relations entre ceux-ci sont détendues, proches, avec la dureté en moins, de celles qui existent entre cousins croisés, et s'accomoderaient mal du port du voile

4. Nous négligeons ici, et nous croyons pouvoir le faire, des termes qui s'ajoutent aux précédents, mais qui à notre sens représentent des élaborations secondaires plus que des faits de système. Nous n'aurions d'ailleurs que peu de chose à leur sujet à ajouter à ce qu'a dit J. Drouin dans sa communication. Nous négligeons également les termes d'affinité, qui ont déjà été décrits d'ailleurs, et qui ne donnent pas lieu aux mêmes sophistications terminologiques que les termes de consanguinité.

5. Cette expression peut évoquer la méthode componentialiste. C'est pourquoi il nous paraît important d'expliquer ici en quoi nous ne faisons pas de componentialisme. Dans cette méthode, à l'intérieur de *l'ensemble* des parents désignés par un terme, mettons X, le chercheur isole *arbitrairement* certains *éléments* dont il considère qu'ils correspondent au sens premier de X. Puis, il fabrique des équations qui permettent de passer de ces éléments privilégiés à tous les éléments de l'ensemble. Ici, nous constatons que selon les terminologies, le terme *aṛṛaw* désigne un *ensemble* différent de parents. Appelons A, B, C ces différents ensembles. Nous germanité constatons que l'un d'eux, mettons A, est inclus dans tous les autres. Nous sommes amenés à le considérer comme correspondant à *ce* que par convention nous appelons le sens premier de *aṛṛaw.* Ce n'est pas de notre part un choix arbitraire. Il nous est imposé par notre matériel puisque l'ensemble A correspond effectivement à l'extension du terme *aṛṛaw* dans l'une des terminologies. Nous serons amené dans la suite du travail à proposer des équations reliant entre eux A, B, C. Mais il s'agira d'équations liant entre eux des ensembles, et non pas d'équations reliant à certains élément d'un ensemble tous les autres éléments de cet ensemble (Dumont, 1983).

6. Pour l'exception des *Kəl* Ăwăy, on peut, suivant P. Bonte dans son introduction, parler d'un cas limite. L'indistinction entre les descendants, déborderait en quelque sorte sur GO.

7. Il nous paraît improbable, avons-nous dit (voir note 1) que la terminologie 1, à laquelle se réfèrent aujourd'hui les hommes adultes, n'ait pas déjà existé à l'époque de Nicolaïsen. Il parait raisonnable d'imaginer que la terminologie 2 était alors utilisée par les femmes et les jeunes gens, hypothèse que les usages actuels de ces derniers rendent vraisemblable. Peut-être cette terminologie s'est-elle dégradée à l'état de la « terminologie » imprécise qu'utilisent aujourd'hui les femmes et les jeunes gens : peut-être Nicolaïsen a-t-il vu une terminologie nettement définie là où il nous semble maintenant qu'il n'y a qu'un usage

assez lâche des termes (et nous avons d'abord nous-même cru pouvoir faire une hypothèse comparable) ; peut-être enfin la terminologie est-elle effectivement utilisée, aujourd'hui encore, dans certaines régions, et il nous semble qu'elle ne peut guère l'être alors que par les femmes et les jeunes gens. Elle serait alors un état limite d'une situation qui par ailleurs est plus confuse. Nous ne pouvons pour l'instant trancher parmi ces hypothèses.

8. Il faut admettre en effet que les hommes changent de terminologie au cours de leur vie, ou tout au moins restreignent à partir d'un certain ăge l'usage de certains termes. Le changement n'est évidemment pas brutal, mais il a effectivement lieu. Nous avons vu plusieurs jeunes qui donnaient un certain sens à *tegăze* et *ạnwət ma* au début de mon séjour (1976) leur donner un autre sens en 1980 et 1981. Ce « changement » semblait bien pour eux lié à leur entrée dans la vie adulte, et en particulier à leur mariage.

4. Terminologie de parenté et alliances matrimoniales chez les Kəl Ăwăy (Touaregs de l’Ayăr oriental)

André Bourgeot

1 Les Kəl Ăwăy [1] semblent occuper une place particulière dans l’ensemble du monde Kəl Tamasheq [2]. Leur organisation politique

dans l'ensemble des Kəl Ayăr, leurs activités économiques diversifiées (agriculture, nomadisme, trafic caravanier) leur parler (la *takelowey)* constituent autant de particularités. Parmi celles-ci, leur système de parenté paraît présenter un certain nombre d'originalités qui peuvent, le cas échéant, élargir et enrichir l'analyse de la parenté touarègue. Pour ce faire, je me limiterai à présenter des matériaux bruts, objets d'une analyse ultérieure qui se fondera sur une interprétation des mariages recueillis au cours de trois missions en 1978, 1979 et 1980 [3] .

La terminologie de parenté

2 Elle met à jour quatre classes de parents socialement pertinents, élaborées sur des critères de génération, isolant les germains et la progéniture d'Ego.

3 1 – G + n : les *imarawan* (sg., *əməṛaw),* c'est-à-dire les pères et mères classificatoires.

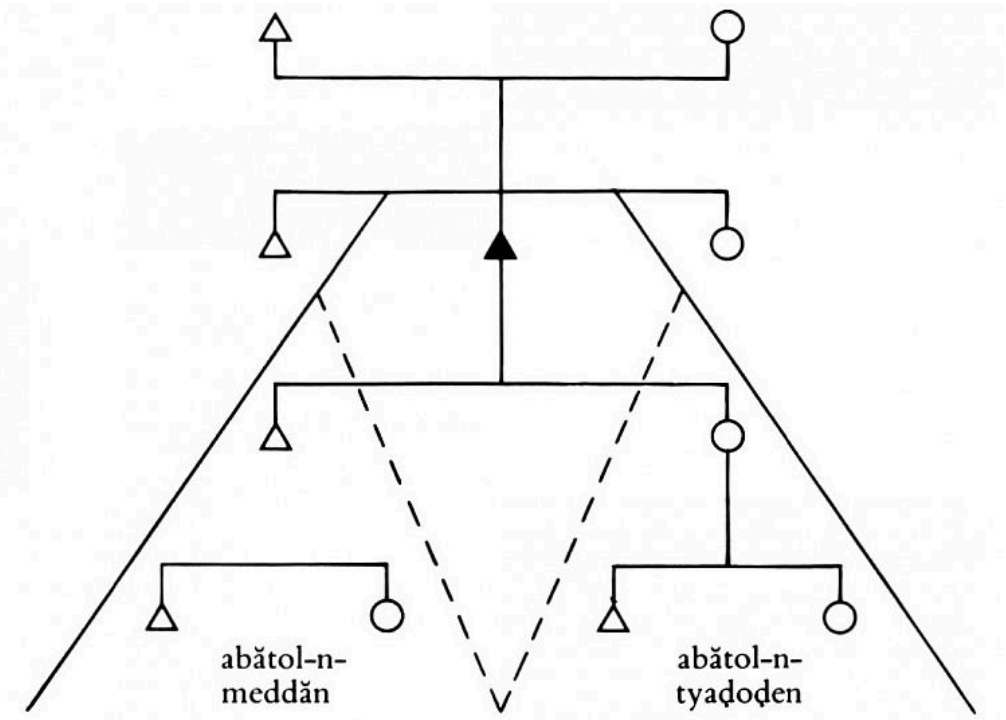
4 2 – G 0 : les *ibûbazãn* (sg., *abûbaz) :* les cousins classificatoires à Pexclusion des germains constituant une catégorie particulière (les *aytma)* accentuée par la séniorité (opposition aîné/cadet : *aməqqar/ aməḍray).* Cette catégorie parentale manifeste l'indifférenciation terminologique et sociologique entre cousins croisés et cousins parallèles. Il s'ensuit que cette « assimilation » [4] implique des stratégies matrimoniales qui diffèrent de celles de la plupart des autres groupes Kel Təmashəq tant sahéliens que sahariens. Chez ceux-ci, l'ăge relatif consolide la distinction opérée entre cousins croisés et cousins parallèles (ou frères classificatoires). Cette particularité pose un problème d'interprétation que l'hypothèse diffusionniste (Murphy, 1967) ne semble pas résoudre.

5 3 – G – 1 : Les *tyigəẓẓa* (sg., *tegăze) :* les enfants des cousins classificatoires à l'exclusion de la progéniture immédiate d'Ego.

6 4 – G – 2 + G – n : les *ayyawăn* (sg., *ayyaw).*

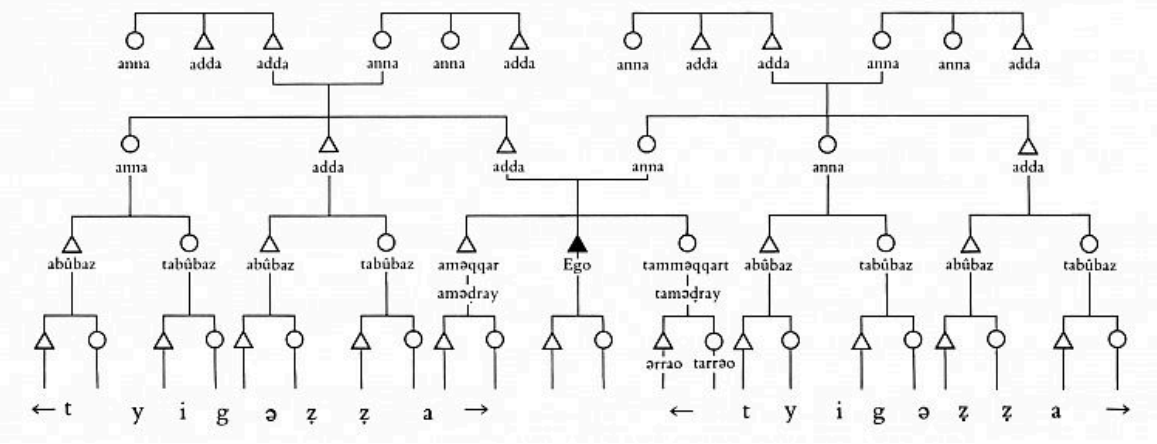
7 L'ensemble des générations G + n à G – n s'appelle *temeṭ.* La nomenclature de parenté comporte treize termes classificatoires inventoriés sur le diagramme p. 86.

8 Cette nomenclature met en évidence la dominance d'un système de parenté eskimo qui différencie les cousins des germains. La filiation, indifférenciée (Ego est membre des lignées cognatiques) s'établit sur une toile de fond qui distingue les lignées utérine *(abătol* ou *tefedist)* et agnatique *(ărori)* sans grande pertinence sociale ; j'y reviendrai lors des problèmes soulevés par les critères qui déterminent la résidence. Toutefois, d'ores et déjà, il faut préciser que le terme *abătol* sert également à définir la progéniture notamment dans ses relations avec le mode de circulation des biens féminins (les biens *akh eddarăn :* « le lait vivant »). Parmi cette progéniture, les Kəl Ăwãy opèrent une discrimination entre *abătol-n-meddăn* (« la progéniture issue des hommes ») et *abătol-n-tyăḍoḍen* (« la progéniture issue des femmes ») selon les fluctuations des schémas suivants :

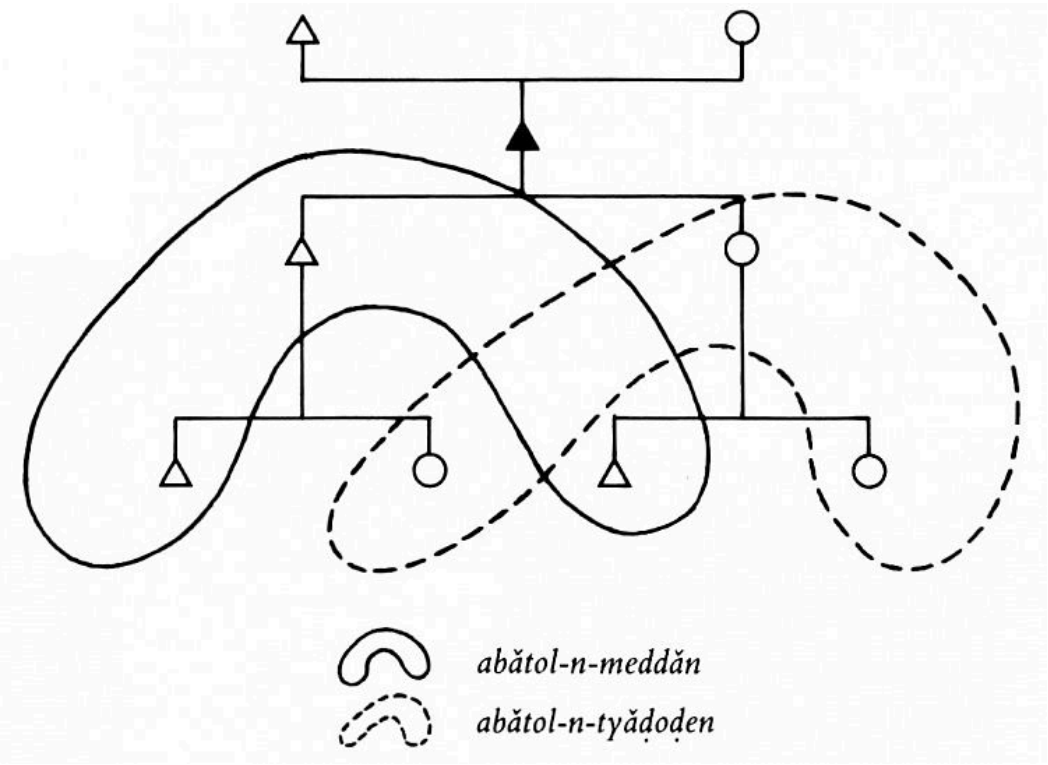


L'ensemble compris entre ces deux diagonales est dénommé *abătol.*

1. Diagramme de parenté
(Y. Assié, LAPMO)



9 Mais, l'intervention du réseau de circulation des biens indivis *akh eddarăn* rectifie la composition sexuelle regroupant les individus considérés comme appartenant au même *abătol.* C'est ainsi que le schéma précédent se transforme en



10 Autrement dit, le rameau *(azəl* pl., *izlan :* « la branche ») agnatique *(abătol-n-meddăn),* sous l'effet de la rigidité originelle du mode de circulation des biens féminins indivis, opposé au rameau utérin *(abătol-n-tyăḍoḍen)* a été modifié dans sa composition au profit d'une définition spécifiquement féminine de la progéniture. D'ailleurs, à l'origine, le terme *abătol* ne désignait que la descendance féminine, à l'exclusion des descendants masculins d'Ego. Actuellement, sous l'effet de nombreux conflits provoqués par les revendications masculines d'accession aux biens *akh eddarăn* dans des cas précis, le champ sémantique du terme *abătol* tend, avec l'approbation de certains religieux réputés, à intégrer les hommes dans le réseau de circulation des biens féminins [5].

11 Les relations entre *tyigəẓẓa* (« neveux ») et *imaṛawăn* (« ascendants ») bilatéraux (relation « neveu/oncle paternel et/ou maternel ») reposent sur les droits économiques des premiers envers les seconds. A titre d'exemple, un « neveu » quelconque peut utiliser un chameau

appartenant à un « oncle » pour aller en pays hausa sans même en informer son propriétaire. En cas d'incident, le chameau sera égorgé et consommé sans qu'intervienne une prestation quelconque à l'égard du propriétaire. Le « neveu » ne donnera à son « oncle » que la peau de l'animal. Le même type de relation existe entre les *tyigəẓẓa* et les *timəṛawăn* (sœurs de mère et/ou de père) à condition que les *tyigəẓẓa* entretiennent de bons rapports avec les époux des *timəṛawăn.*

12 Les descriptions qui précèdent mettent à jour les caractéristiques suivantes :

- La nomenclature de parenté est classificatoire à l'extrême ce qui traduit une économie et un synthétisme dans le langage de la parenté dont le discours se fait en termes de référence.
- L'opposition consanguinité/alliance recouvre un autre type d'opposition au plan terminologique : dans le cadre de la consanguinité les termes sont non-réciproques tandis que dans le cadre de l'alliance, comme nous le verrons, ils sont réciproques.
- La nomenclature décrivant les consanguins rend compte de l'existence de sept couples de termes dont les dimensions sont les suivantes :
- Le sexe. L'opposition masculin/féminin est marquée linguistiquement, dans chaque couple par la présence d'un « t » initial signifiant le féminin alors que le masculin est caractérisé par l'absence de cette consonne. Toutefois, ce critère ne se réalise ni dans l'opposition « père/mère » *(adda/anna)* ni dans « neveu/nièce » *(tegăze/tegăze).* En outre, l'opposition « père/mère » est neutralisée dans le terme classificatoire de référence qui existe dans cinq couples, par exemple *imarawăn* pour *adda* au pluriel et/ou *anna* au pluriel.
- La génération. On distingue quatre degrés pertinents : G + n, GO, G – 1, G – 2. L'aspect remarquable de cette dimension réside dans la fusion G + 1, G + 2, G + n, c'est-à-dire que tous les ascendants, quelle que soit leur génération, tombent dans la catégorie des *imərăwăn.*
- La latéralité (latérale/directe : L/D). Cette dimension se manifeste aux générations GO et G – 1, comme dans les nomenclatures eskimos, le système opère une forte distinction entre les « cousins » *(ibubazăn)* et les « frères-sœurs » *(aməqqar-taməqqar/amədrăy-tamədrăy)* d'une part et entre « neveux » *(tyigəẓẓa)* et « fils-filles » *(aṛṛaw, taṛṛaw)* de l'autre.

13 Cette opposition est neutralisée au niveau des ascendants (où l'on n'a que des « pères » et « mères ») comme dans un système du type hawaïen qui fusionnerait les générations supérieures à celle d'Ego ainsi qu'au niveau des générations G – 2 (« petits-enfants ») qui, de par sa généralité, n'est qu'un fait banal.

14 Ce système laisse déceler une sorte de distorsion car, tout en confondant « père » et « oncle », la nomenclature distingue « fils » et « neveux ». Cette anomalie pourrait s'expliquer par l'intervention de l'autorité qui règne entre générations différentes. Cependant, il faut noter qu'au niveau des attitudes, l'opposition « père/oncle » ou « mère/ tante » est réellement pertinente.

15 Dans ces conditions, la simplification terminologique n'autorise pas à considérer la nomenclature comme étant foncièrement distante du type eskimo.

16 — Une quatrième dimension sémantique est celle qui oppose les aînés aux cadets mais elle n'opère que dans la classe des germains. Partout ailleurs, l'opposition aînés/cadets est neutralisée, ce qui implique que l'ăge relatif n'intervient pas. Ces faits suggèrent que la séniorité n'est pertinente qu'entre membres d'une même génération. Là où il y a différence généalogique, celle-ci prédomine et rend en quelque sorte la différence aîné/cadet non pertinente.

17 On peut condenser cette analyse à l'aide des tableaux suivants : soit en condensant les termes classificatoires dans le tableau analytique suivant :

Tableau analytique des termes classificatoires

Génération	Consanguinité	
	latérale	directe
G + n	△ adda IMAṚAWĂN ○ anna	
GO (Ego △)	△ abûbaz IBÛBAZĂN ○ tabûbaz	△ amăqqar AÎNÉS △ amăḍrăy ○ tamăqqar CADETS ○ tamăḍrăy
G − 1	△ tegăze TYIGƎẒẒA ○ tegăze	△ aṛṛaw AṚṚAWAN ○ taṛṛaw
G − 2	△ ayyaw AYYAWĂN ○ tayyaw	

terminologie	génération	sexe	ligne	rang de naissance
adda	G + n	M		
anna	G + n	F		
abûbaz	G 0	M	L	
tabûbaz	G 0	F	L	
amaqqar	G 0	M	D	A
amaḍrăy	G 0	F	D	C
tamaqqar	G 0	F	D	A
tamaḍrăy	G 0	F	D	C
tegăze	G − 1	M	L	
tegăze	G − 1	F	L	
aṛṛaw	G − 1	M	D	
taṛṛaw	G − 1	F	D	
ayyaw	G − 2	M	L	
tayyaw	G − 2	F	L	

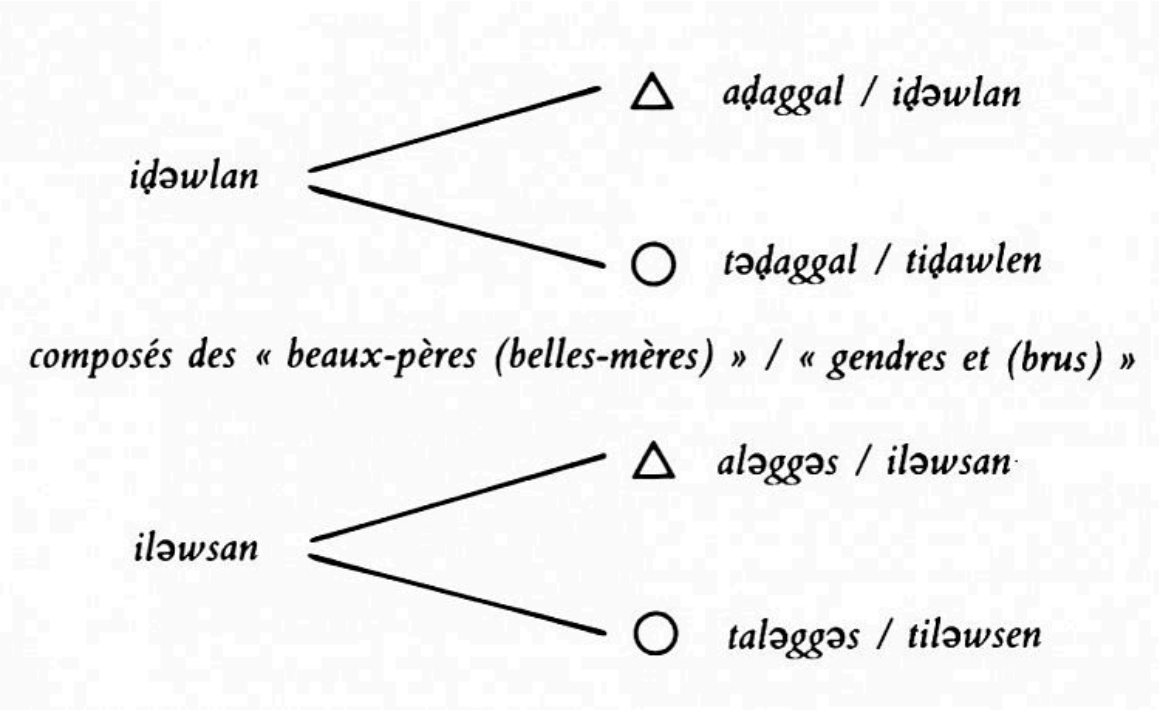
18 soit en synthétisant ces termes sous la forme du tableau suivant :

Dimensions sémantiques

dimensions	traits
sexe	M, F
génération	G + n, G0, G − 1, G − 2
latéralité	L, D
rang de naissance	A, C

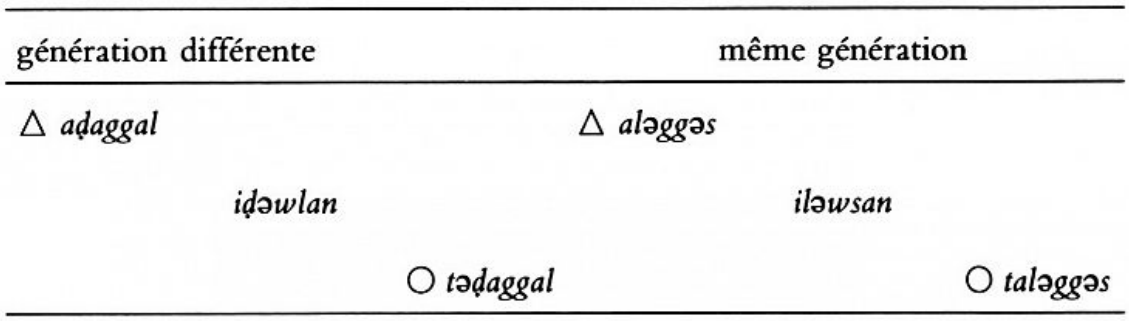
La terminologie de l'alliance

19 La terminologie concernant les alliés est classificatoire et réciproque ; elle se réduit, comme dans les autres systèmes touaregs, à deux couples de termes fondés sur l'opposition masculin/féminin. Chaque couple peut être représenté par un terme classificatoire :


iḍəwlan
△ aḍaggal / iḍəwlan
○ təḍaggal / tiḍawlen
composés des « beaux-pères (belles-mères) » / « gendres et (brus) »
iləwsan
△ aləggəs / iləwsan
○ taləggəs / tiləwsen

20 groupant l'ensemble des « beaux-frères et belles-sœurs ». Ces termes s'opposent par un critère générationnel explicité par le tableau suivant :

Tableau de l'alliance



21 Dans le cas où un affin est aussi un consanguin, c'est la terminologie de l'alliance qui est usitée pour le classer socialement. La relation à plaisanteries *(irawayăn)* opère entre les consanguins *(ibûbazãn)* et les affins *(iləwsan)* de la même génération que celle d'ego.

22 Par contre, la relation de crainte *(takarakit* ou *aṛṛaw)* sévit entre consanguins et alliés de générations différentes, notamment avec les aînés, les *tyigəẓẓa* et plus particulièrement les *idəwlăn* (« beau-père et belle-mère ») dont la relation est renforcée par celle de la « honte » (manger et boire sont interdits en présence des « beaux-parents »).

Le mariage

23 Les généalogies, non dépouillées d'une manière exhaustive, ne permettent pas d'avancer des statistiques sur les types de mariages ni de spécifier les stratégies matrimoniales. Cependant, un survol de ces généalogies, l'idéologie de la parenté, les préceptes religieux fondés sur le rite malékite (lequel n'est pas toujours appliqué conformément aux normes définies par la Risala (Ibd Abi Zayd Al Qayrawani, 1968) dénotent les faits matrimoniaux suivants.

24 Les Kəl Ăwăy distinguent quatre catégories de femmes :

- Un groupe relevant de prohibitions matrimoniales minimales rigoureusement interdites : les *tin aromin* [6] à savoir, ma mère, la sœur de mon père, la sœur de ma

mère, épouse de mon père, ma sœur, ma fille, la fille de mon épouse. La relation entretenue avec ces femmes est celle de la « honte », de la « crainte » (relation *takarakiṭ)* codifiée par l'évitement organisé spatialement (on ne dort pas sous la même hutte bien que l'on puisse les saluer et leur offrir un présent).

- Les femmes proscrites par les règles matrimoniales Kəl Ăwăy : les *tin emeggagin,* c'est-à-dire « celles qui sont loin » : l'épouse de mon frère, mes « nièces » *(tegăze),* la fille de ma « nièce » *(tayyaw),* la fille de mon « neveu » *(tayyaw),* la sœur de mon épouse du vivant de celle-ci (probihition de la polygynie sororale), la fille de la sœur de mon épouse, ma sœur de lait. Mais, en cas de décès de mon épouse, le sororat, contrairement au lévirat, est socialement encouragé et valorisé.

25 Ego peut entretenir avec toutes ces femmes des rapports très proches (par exemple : dormir dans la même hutte) sans que l'inceste soit évoqué. Il peut même leur tresser les cheveux ; réciproquement, elles peuvent lui raser la tête car leur comportement mutuel est régi par les *irawayăn* ou relations à plaisanteries.

- Les mariages préférentiels concernent les femmes dites *timullnin* (« celles du bien »), c'est-à-dire les consanguines qui sont par ordre de préférence : la fille de la sœur cadette de mon père *(tabûbaz :* cousine croisée patrilatérale) ce qui est un moyen de renforcer l'autorité de la patrilignée, notamment du père. En effet, la position de cadette oblige au respect à l'égard du père d'Ego et, par voie de conséquence, il en va de même pour la fille de la cadette. Ego bénéficie alors de cette autorité. Toutefois, il semble que dans la pratique, la fréquence des mariages souligne la préférence pour la cousine parallèle patrilatérale. Puis vient en seconde position la fille du frère aîné de ma mère, *(tabûbaz :* la cousine croisée matrilatérale).

26 En troisième place intervient la fille unique (celle qui n'a que des frères), puis la fille unique (ni frère ni sœur). Cette dernière, dépourvue de soutien fraternel est placée sous la dépendance de son mari.

27 En cinquième position se place la fille des *ibûbazăn* bilatéraux d'Ego, suivie de l'union nouée avec son esclave *(taklit).* Celle-ci, affranchie par mariage demeure sous la tutelle de son « époux-maître ». En tant qu'objet ayant appartenu à son maître, le mariage n'est pas assorti

d'une prestation matrimoniale. Par ailleurs, cette union n'est sanctionnée ni par la *fatiha* [7] (épître liminaire : de l'arabe *ftah :* ouvrir) ni par la présence de témoins requis par l'islam. Cette union hypergamique avec une *tewăhăy* [8] est assez fréquente.

28 Enfin, en septième position apparaît le mariage avec une orpheline.

29 L'explication des Kəl Ăwăy de ces mariages endogames repose sur l'idée que ceux-ci vont préserver le mari d'un meutre éventuel qui pourrait se perpétuer plus facilement dans le cadre d'une union réalisée avec une étrangère au groupe de parents.

- A la suite de ces mariages endogames vient la quatrième catégorie : les *tyăḍoḍen tin azălaf* (« les femmes, celles du mariage ») situées en dehors du champ de la parenté et répondant à des intérêts bien précis, (la femme riche ; celle qui a beaucoup de frères et de sœurs ; celle qui n'a que des sœurs ; la femme qui est plus âgée que le prétendant ; celle dont la famille est totalement démunie ; celle qui connaît beaucoup de choses ; la femme qui appartient à une chefferie). Les critères qui président au choix de la conjointe s'appuient sur ceux de la richesse (ou de la pauvreté) et sur ceux qui ont capacité de remettre en cause l'autorité du mari.

30 A ces quatre catégories de femmes, composées dans chaque classe, de sept éléments (sept interdites, sept déconseillées par la coutume, sept préférées, sept conseillées) il existe une correspondance cosmogonique. En effet, les Kəl Ăwăy divisent l'année en quatre saisons et chacune d'elles a sept étoiles. Chaque étoile a une femme et chaque mois a vingt-huit étoiles. Faut-il en déduire que la « cinquième catégorie », (l'union avec bătarde *(takuggil)* fort rare et considéré comme mariage de charité, ne se pratique qu'au cours des années bissextiles ?...).

31 Les mariages endogames laissent apparaître trois types d'alliance dont la plus fréquente est celle appelée *inəmula* [9]. Les deux autres types d'union concernent d'une part le sororat de la cadette [10] (mariage dénommé *təkashit :* l'héritage) et l'échange de sœurs : *akhun-emeskel* (« échange de lait »).

32 Sous réserve de confirmation à fonder sur le dépouillement des unions recueillies, il semblerait que les Kəl Ăwãy relèvent d'un système semi-complexe qui se situe à la charnière des structures élémentaires et des structures complexes. Cette transition oblige à emprunter aux deux (H. Claudot, 1982). Enfin, le mariage par enlèvement est formellement interdit : sa transgression nécessite un rituel qui cependant n'entrave pas la mort qui s'abat sur ceux qui cautionnent une telle union [11].

Résidence et filiation

33 Les règles matrimoniales apparaissent relativement souples et se plient aux exigences socio-politiques conditionnant la stratégie des unions. Celle-ci se concrétise par le jeu de la résidence. D'abord uxorilocale *(asakat,* pl., *isakatin),* la résidence peut devenir néo-virilocale *(tashaway,* pl., *tishawayan),* soit sous l'effet de conflits politiques, soit dans le but de contrôler le patrimoine resté chez les parents. Entre temps, l'époux est tenu de séjourner de quatre à sept jours *(tegadez-n-dulari)* chez ses parents : son épouse l'accompagne. Ce court séjour ressuscite et remet en œuvre, à un degré moindre, les instances et les groupes sociaux qui ont participé au mariage. Le forgeron, agent matrimonial, est le maître d'oeuvre des festivités couronnant l'union.

34 La compensation matrimoniale *(taggal),* peu élevée chez les Kəl Ăwãy, versée par le père si le fils accepte d'épouser la fille désignée, est souvent conservée et gérée par l'époux. La prestation intégrale s'effectue souvent au moment du divorce si celui-ci est demandé par le mari.

35 En reprenant à mon compte la distinction opérée par Leach entre lignées de filiation et groupes de filiation locaux (Leach, 1968), il

semble que la transmission et l'appropriation des marques de chameaux permettent, mais d'une manière fluctuante, non systématique, d'orienter l'appartenance aux lignées de filiation se combinant avec la résidence du moment et en fonction de l'ăge. Les fluctuations soulignent une indifférenciation dans la filiation qui s'appuie cependant sur des patri- et matrilignées laissant une marge de choix pour les individus qui bénéficient d'une transmission de gros bétail (chameaux et bovins).

36 En effet, lors de l'héritage (*tə*k*ashi*t), les chameaux hérités de la mère par sa fille auront la marque de la mère. Par contre, les chameaux hérités du père par le fils seront marqués du même feu que ceux du père ; ceux hérités de la mère par le fils auront les marques de la mère. En outre, lors d'une acquisition par héritage de chamelons issus du père et destiné à ses fils et filles, le premier marquera ce chamelon de la marque de son père tandis que la fille utilisera celle de sa mère. Cette pratique et cette possibilité correspond à un transfert de biens dans la matrilignée. Mais inversement, lorsque la fille hérite d'un chameau dont la marque est celle de son père, elle conservera cette marque. Le lieu de résidence intervient dans le choix de la marque du chameau. Par exemple si un individu vit chez sa mère, il prendra les marques utilisées par celle-ci.

37 L'appartenance aux groupes de filiation locaux se caractérise par une souplesse qui s'appuie cependant sur deux critères majeurs. D'une part la résidence et de l'autre, la transmission des marques de chameaux. Si d'une manière idéale, il y a une correspondance entre résidence et transmission, la pratique ne la confirme pas d'autant plus que la résidence est mobile. Par exemple dans le cas de la résidence uxorilocale, les descendants d'une union appartiendront au groupe de filiation de la mère.

38 Mais, s'il y a divorce et que les enfants sont en bas âge, les filles resteront chez leur mère tandis que les fils s'ils sont sevrés, iront chez leur père et appartiendront de ce fait au groupe de filiation paternel. Par contre si ultérieurement la mère meurt et que ses filles sont encore célibataires, elles iront alors vivre chez leur père et seront alors considérées comme appartenant au groupe du père. En supposant que la distinction entre lignée et groupe de filiation ait une valeur opératoire, explicative, il semblerait que la résidence conditionne l'appartenance aux lignées de filiation et, le cas échéant, la marge de choix des marques de chameaux.

La dévolution des biens

39 Au-delà des multiples dons qui interviennent au cours de l'évolution de la vie, la transmission des biens s'inscrit dans deux systèmes léfigérés par l'islam et le droit coutumier.

40 —*təḳashit* (l'héritage). Celui-ci fonctionne selon les règles islamiques. La femme n'intervient dans l'héritage, une affaire d'hommes, que dans une partie égale à la moitié de celle attribuée aux garçons.

41 —*L'akh ədderăn* (« Le lait vivant »). Ce système s'exerce sur des biens qui circulent en ligne utérine et qui, en aucun cas, ne peuvent participer aux biens dévolus par héritage. La composition des biens *akh ədderăn* est très diversifiée : cheptel, jardins, palmiers, maisons etc.. Dans le cas du cheptel, il concerne essentiellement les reproductrices [12] : ces biens ne doivent jamais disparaître et en cas de mauvaise gestion ou de tentative de dilapidation, le contrôle social intervient et peut attribuer ces biens à un ou une autre gestionnaire situé dans le réseau de circulation de l'*akh ədderăn* [13]. En outre, le propriétaire de ces dons, s'il vit encore, est le garant du respect de ces biens indivis.

42 Les hommes sont généralement écartés de cette transmission à l'exception d'un garçon issu d'un mariage hypergamique aristocrate/esclave et du fils unique démuni de tante paternelle. Il ne faudrait pas voir dans ce mode de succession, un mode matrilinéaire car, si tel était le cas, les garçons de la matrilignée participeraient à cette transmission. Il me semble qu'il s'agit là d'une succession spécifiquement féminine concernant les personnes suivantes : l'épouse, les filles, les filles des filles, les sœurs du défunt, les filles des sœurs etc. Ce type de succession tend à préserver la cohésion de la famille restreinte et à consolider la résidence uxorilocale tout en favorisant simultanément le contrôle sur le mari.

43 Contrairement aux apparences, les biens *akh ədderăn* écartés de ceux dévolus par l'héritage, constituent un moyen de limiter le pouvoir économique des hommes appartenant aux maternels : ils contribuent ainsi à renforcer la position de ceux qui appartiennent au côté paternel et à neutraliser les conflits se greffant autour de l'héritage. En effet, si ces biens pouvaient être possédés par les hommes, ceux-ci auraient tendance à les intégrer aux biens *təḳashit,* ces hommes s'en démuniraient lors des règles successorales : une partie de l'héritage serait transférée chez les maternels. Cette hypothèse est étayée par le fait que seuls deux hommes peuvent accéder à ces biens, car eux seuls peuvent éviter un transfert de biens économiques au *beyt el mal* (biens publics, indivis, gérés par les religieux).

NOTES

1. Il existe dans les Monts Tamgak, en Aïr septentrional, une vallée dénommée Âwăy. Celle-ci fut le lieu d'arrivée des premiers nomades que l'on appela par la suite : les Kəl Ăwãy. Cette vallée principale comporte un certain nombre d'affluents qui ont donné leur nom à toutes les *tiwshitin* (sg., *tăwshet)* qui composent l'ensemble des Kəl Ăwăy, placés sous l'administration juridique de l'*anastafidet,* mandataire et défenseur des intérêts des *imajəghăn* (« aristocrates » Kəl Ăwãy) à l'égard de l'extérieur. L'appellation Kəl Ăwăy semble dater de la création du sultanat d'Agadez (1406). Lors du retour des « Tribus du privilège et du pacte », convoyeurs du sultan Yunis, premier sultan de l'Air, certains « clans » issus de cette vallée Ăwãy offrirent en guise de soumission au sultan, un buf, *(ewey)* d'où leur nom de Kəl Ăwăy : « ceux du bœuf ». Ăwăy est un mot qui appartient au parler tamasheq de l'Ouest, la *tanastaram,* alors que le bœuf, en parler de l'Est, la *takelowey* se dit *azgăr.*

2. . J'utilise ici la terminologie courante en usage au Niger et au Mali qui désigne par Kal Tamasheq les populations touarègues.

3. Ce recueil généalogique a été fait en collaboration étroite et permanente avec Nokha Ag Lelo, Akhudan Ag Atakhmo et sous la vérification de Akhmadu Ag Dogari, vieillard d'environ quatre-vingt dix ans détenteur d'un savoir généalogique et d'une lucidité assortis de bien d'autres qualités qui forcent le respect.

4. Tous les cousins sont appelés *ibûbazãn* terme qui désigne partout ailleurs, les cousins croisés matri- et/ou patrilatéraux.

5. Plusieurs cas concrets confirment cette tendance.

6. La traduction de ce terme pose problème.

7. Par contre, la *fatiha* est récitée à l'occasion d'une union entre deux esclaves appartenant au même maître. Les mariages unissant deux esclaves appartenant respectivement à des maîtres différents est une pratique relativement récente et représente une légère amélioration de la condition d'esclave non assortie pour autant d'une autonomie résidentielle ou d'une modification quelconque du statut.

8. 8. *Tewăhăy* caractérise une femme d'origine esclave qui est devenue libre par le biais du mariage avec son maître. Ce terme se distingue de *teghăwelt,* femme d'origine esclave, devenue affranchie et/ou appartenant à la classe des affranchis. *Tewăhăy* fait référence à une origine captive mais son nouveau statut social est assimilé à l'aristocratie au même titre qu'une femme noble *(tamajəght)* dont la souche est connue sur plusieurs générations. Etre *tewăhăy* revient à acquérir une parenté et un « nom » procurés par l'époux. En cas de

répudiation, la *tewăhăy* devenue aristocrate, conserve sa nouvelle noblesse, et sa progéniture appartient à la classe des *imajeghăn.* Le mariage avec une *tewăhăy* est considéré comme étant de « qualité » car il permet de soustraire sa descendance de l'emprise des maternels et donc de créer ou de renforcer la patrilignée. Les stratégies de pouvoir se fondent souvent sur ce type d'union. En cas de polygynie avec une épouse *tamajeght* et une épouse *tewăhăy* ce seront les descendants de cette seconde qui pourront accéder au pouvoir politique. Inversement, il existe des cas, rares, où des femmes nobles ont affranchi juridiquement et économiquement leurs propres esclaves afin de pouvoir les épouser dans une période ultérieure.

9. D. Casajus attribue à la relation *inəmula* une connotation parentale (consanguinité). Il semble qu'une erreur se soit glissée dans l'interprétation de l'alliance (p. 64). En effet, l'union nouée entre deux cousins croisés et deux soeurs caractérise une alliance de type *inəmula.* Par contre, cette union réalisée, les deux cousins croisés peuvent alors s'appeler entre eux *anəmalu,* et non pas la progéniture issue de ces deux alliances comme le souligne Casajus. Par ailleurs, lorsque deux frères épousent deux sœurs appartenant à deux groupes de descendance différents, l'union est également appelée *inəmula,* unions les plus fréquentes selon le recensement très partiel de mes généalogies. A ceci, il faut ajouter l'hypothèse suivante : *anəmalu* (pl., *inəmula* selon la prononciation en vigueur en Aïr) peut être l'équivalent de *nemeli* (pl. *inmela)* en *tahaggart* (cf. Foucauld, 1951-52, T. III : 976) dont la signification est : « avoir ensemble (avoir en commun) ; posséder ensemble (posséder en commun) // peut avoir pour suj. et pour reg. dir. des p, des ans, ou des ch. se dit de tout ce que des p. peuvent posséder en commun, enfants, esclaves, an ch. ;... ». Cette hypothèse semble relever de la structure indifférenciée d'une part et, de l'autre, elle paraît confirmer les capacités de contrôle sur la progéniture.

En effet, dans les deux cas tous les parents sont des pères et mères et lors du décès du ou des conjoints respectifs, leur descendance appartient, des deux côtés, aux père et mère classificatoires restants quelle que soit la résidence de ceux-ci. En outre, ce type de mariage est l'homothétique du sororat de la cadette. En cas de décès de l'aînée des épouses, le défunt cherchera à épouser la sœur cadette de sa belle-sœur pour reproduire le mariage *inəmula.* Dans ces conditions peut-on faire dériver *anə malu* du « verbe neutre primitif *oulou ?* » être pareil (être semblable) //... s'emploie pour exprimer toutes les parités, surtout celles qui ne se mesurent pas numériquement, com, la parité dans le bien, le mal, la beauté, la laideur, la dignité, la puissance, la condition sociale, l'intelligence, les qualités morales, les qualités physiques non mesurables numériquement, etc. // » (Foucauld. p. 978).

10. Par contre le sororat de l'aînée est sévèrement condamné bien qu'exceptionnellement pratiqué...

11. Une union est considérée comme « mariage par enlèvement » à partir du moment où une femme, avec son consentement, a été promise à un homme. Dès l'instant où cette

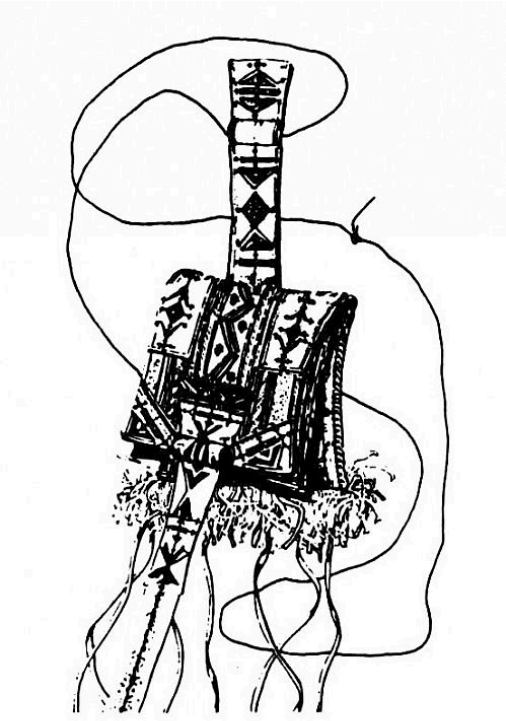
femme engage les travaux préparatoires à ce mariage en fabricant des nattes, l'union devient impossible avec un autre prétendant. S'il y a transgression, il faut détruire la case élevée en vue d'abriter le couple, tout détruire et nettoyer à grande eau l'emplacement et procéder à une aumône rituelle (*takoté*) en sacrifiant une chèvre consommée par tous les gens du campement. Par ailleurs, cette transgression provoquera la mort de huit personnes dont les parents de la femme, le religieux qui a consacré l'union et des membres de sa famille.

12. Des animaux mãles sont également attribués mais il faut alors les transformer, par vente ou échange, en des animaux femelles qui n'appartiennent pas nécessairement à la même catégorie de bétail. Par ailleurs, la destruction ou la disparition des biens de ce type oblige à un remplacement immédiat.

13. Cf. à propos de *l'akh-ədderăn* l'article de C. Oxby dans ce volume et A. Bourgeot, « Le lait vivant et sa mousse : le rôle des femmes dans la circulation des biens indivis en pays touareg (Kəl Ăwãy de l'Ayr oriental, Niger), Gis, Aix-en-Provence, à paraître.

5. Women and the allocation of herding labour in a pastoral society: Southern Kəl Fəṛwan Twareg, Niger [1]

Clare Oxby



1 Slavery was officially abolished by the colonial authorities of the territory which is now the Republic of Niger in 1905; but it was not

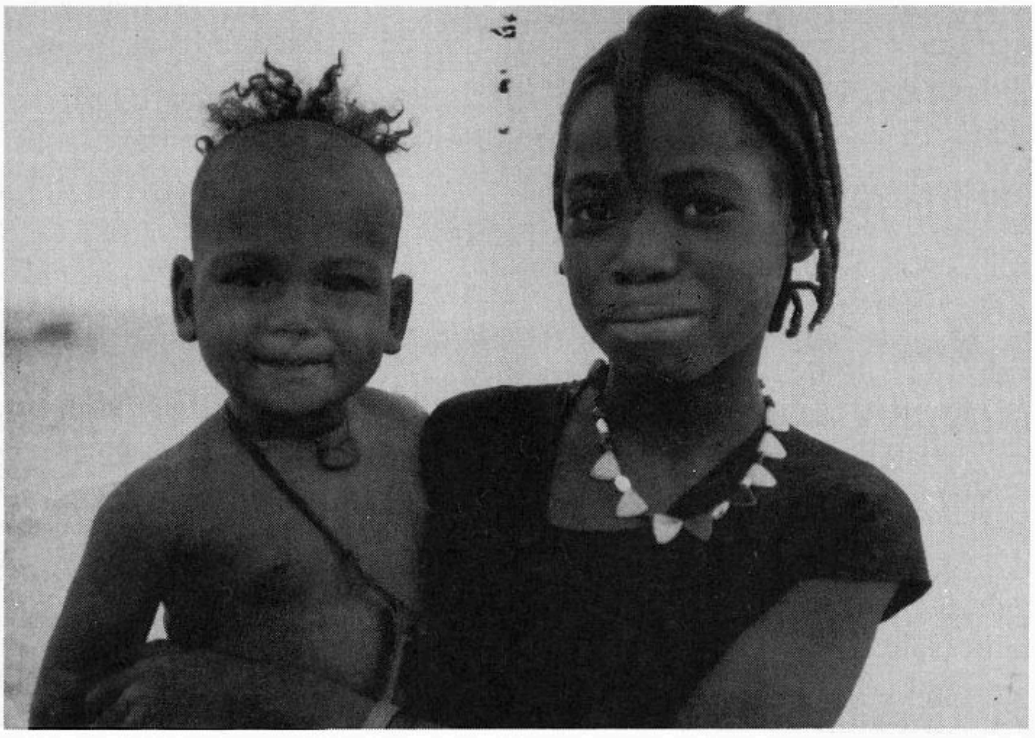
until several years later that the unofficial trading of people gradually ceased. The failure of the 1917 revolt against the French, which culminated in the siege of Agadez and in which the Twareg played an important role, was a landmark: one way in which the colonial authorities subsequently tried to undermine the support of the Twareg leaders was by systematically "liberating" their slaves – often only to recruit them for a period of forced labour when they had to build roads and administrative buildings (E. and S. Bernus, 1975: 40-1). For a pastoral society which had relied on slaves for much of its herding labour, the liberation of slaves had profound consequences.

2 Nevertheless to this day Twareg society has remained highly stratified, and the herding labour of the wealthiest and most influential Twareg is still provided largely by the descendants of these slaves, who are still referred to by the term *eklăn* [2] , which in the past was used for slaves. It is no longer appropriate to translate this term as "slave", firstly because *eklăn* are no longer sold and secondly because if they prefer an alternative way of life they can find a pretext for leaving the family they work for, and the national laws will protect their independence. Because *eklăn* provide much of the labour force in the wealthy Twareg households in which they live, and because they are rewarded with food, clothing and occasional gifts rather than with a regular salary, it is suggested that the most appropriate translation of the term today is "domestic servant".

3 This article focusses on a Twareg camp which contains the households of a minor chief or *chef de tribu* and of several other wealthy and influential men and women; all of these households include *eklăn.* Wealth is represented mainly by camels, goats, sheep and cattle. As *eklăn* provide most of the herding labour, access to and

control over this labour force is crucial to the accumulation of wealth: the more *eklăn* work for one, the better one can pasture, water and generally care for one's animals so that their numbers increase; on the other hand the more animals one has, the more *eklăn* one can support.

4 One major difference between a herding or pastoral economy and an agricultural economy is that unlike land, which remains over the generations to be handed down, animals, as well as herding labour, need to be continually reproduced. Given that Twareg society, though stratified, can be considered largely pre-capitalist, and that social relations are determined to a considerable degree by kinship links, it is of some interest how notions of kinship regulate the reproduction and accumulation of herds and herding labour. This is the issue which will be addressed in this article.



I. Young taklit with “her” noble son

5 The first section provides information on social stratification within the *tribu* as a whole, then specifically in the camp of the *chef de tribu;* the next section concerns the transmission of herds and of *eklăn* between generations; and in the final section, marriage strategies are analysed in the context of the distribution of herds and herding labour. The kinship terms used by the Southern Kəl Fəṛwan are provided in the annex.

6 Quantitative information about the *tribu* (including 400 households or 1 344 individuals) is based on an official census of 1970, the results of which are written in French in a school exercice book which is the proud possession of the *chef,* who neither speaks nor reads French. This was supplemented by my own surveys, which were most detailed in relation to members of the *chef's* camp (including 20 households or 236 individuals). The household unit is crucial: it is the basic unit of the official census just as it is referred to by the Twareg as the basic unit in camp composition; in this article the term "household" will be used in the sense of the Twareg word *aghiwăn* to mean: the smallest social unit of production, consumption and, in a nomadic society, of mobility.

Social stratification

The tribu

7 The units called "*tribu*" are the smallest groups of people in the pastoral regions of Niger which are officially recognised for administrative purposes. At the head is a *chef de tribu,* an unsalaried post, one of whose main functions is tax collection. The following of the *chef in* question is culturally mixed and geographically dispersed and reflects the turbulent twentieth-century history of the Tegama

region, those rolling grazing lands between Agadez to the north, Maradi to the south, Tanout to the east and Tahoua to the west (see map). The Kəl Fəṛwan took part in the 1917 revolt against the French, and after the Twareg defeat some of them came South to the region north of Tessaoua, some to Kornaka and some to Madaoua (Salifou, 1973: 112). Others remained further north, notably near Aderbissinat, where many Kəl Fəṛwan live today. After the creation of the administrative post at Dakoro in 1945 some Kəl Fəṛwan were registered there as two separate *tribus:* the *tribu* in question was from then on known as Kəl Fəṛwan 1 (Dakoro).

8 In pre-colonial times, Twareg society was highly stratified; to a lesser extent it still is today: people are still known by the terms which allocated their forbears to one or another of the named social strata. But the discrepancy between this perceived social stratification and the actual social stratification is growing gradually wider and wider.

9 Table 1 allocates the Twareg members of the *tribu* to their named social strata: nobles *(imajəghăn),* the descendants of the dominant warrior group; vassals *(iməghad),* the descendants of those who used to pay tribute to the nobles in return for protection; blacksmiths *(inăḍăn),* descendants of those who were wood and metal craftsmen, clients of the former two groups; *ighăwelăn,* descendants of freed slaves, many of whom were farmers and paid tribute to the nobles in grain in return for protection; and *eklăn,* descendants of slaves, many of whom were members of the households of their noble, vassal and blacksmith owners, and provided much of the household labour force. The distinction between *eklăn* and *ighăwelăn,* who together form more than half of the *tribu,* is none too clear, since many of them were liberated in the same way from their former masters by the colonial authorities in the years following the failed revolt

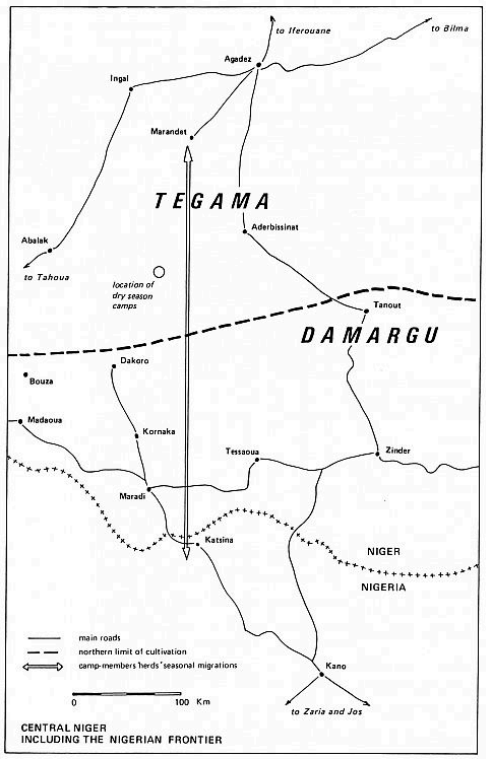
against the French. Nevertheless, the term *eklăn,* literally « slaves », implies the lowest social status; whereas the term *ighäwelăn,* literally « freed slaves », implies some recognition of social and economic autonomy, whether or not the persons concerned or their forbears were formally freed by their former masters or not. Today the most important distinction is between *eklăn* who are incorporated as domestic servants into the households of nobles and others, and who therefore do not figure as household heads in table 1, and *eklăn* who, like the *ighăwelăn,* are economically autonomous and do figure as household heads.

Table 1. Household heads within the *tribu,* by social stratum and occupation

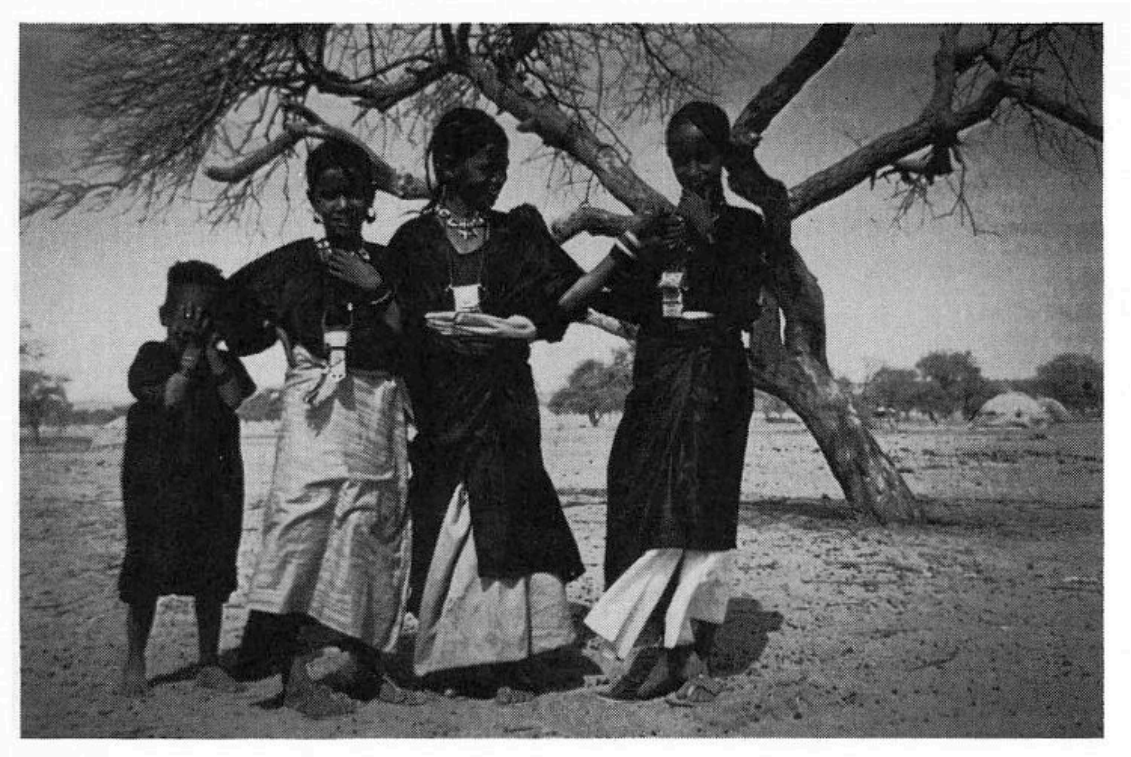
occupation	Twareg								
	nobles	vassals	black-smiths	*ighă-welăn*	*eklăn*	Hausa	Arab	Fulani	total
herd owner	15	13	4	26	8	1	1	–	68
herdsman	–	–	–	–	20	–	–	–	20
herd./farm.	1	–	–	17	6	3	–	–	27
farmer	–	5	4	55	68	53	1	1	187
craftsman	–	–	29	–	–	–	–	–	29
trader	–	1	–	5	6	6	1	–	22
transporter	–	–	1	7	10	1	–	–	19
nightwatchman	1	2	1	5	10	1	–	–	20
tailor	–	–	–	2	–	–	–	–	2
marabout	1	–	1	–	2	–	–	–	4
healer	–	–	–	–	1	–	–	–	1
mounted police	–	–	1	–	–	–	–	–	1
uncertain	–	–	–	1	2	–	–	–	3
total	18	21	41	118	133	65	3	1	400

10 Roughly half of the *ighăwelăn* and *eklăn* households in the tribu derive their income from farming and live in the higher rainfall areas nearer the latitude of Maradi; roughly a quarter of them are herd owners and herdsmen who follow the herds in the grazing lands to the north alongside the majority of nobles and vassals, who

are also herders. The blacksmiths, mostly craftsmen as in the past, follow the herders who give them work.



Central niger Including the nigerian frontier (Y. Poncet)



II. Young noble girls

11 In addition to these Twareg members of the *tribu* there are also members of other ethnic groups who live in the area and for one reason or another have opted to join the *tribu:* the majority of these are Hausa farmers who live alongside the *ighăwelăn* and the *eklăn* farmers. Since the *lingua franca* throughout the agricultural zone of southern Niger is Hausa and the children of *ighăwelăn* and *eklăn* farmers are being brought up increasingly as Hausa, the distinction between Hausa and Twareg in these areas is actually a very fine one. The Hausa term for *ighăwelăn* and *eklăn* farmers is *buzu* (plural *bugaje* or *buzaye)* and it is clear that there is a gradual process of reassimilation of ex-slaves of the Twareg into the wide ethnic group of the Hausa, from which many of the slave forbears were originally taken.

12 The gradual dislocation between the *chef de tribu* together with his Twareg pastoralist entourage, about one in four of his subjects, and

the rest of his subjects, who are becoming more and more “hausai-fied”, is accentuated by the priority given by the Government of Niger to agriculture as opposed to herding; and by the increasing opportunities for paid labour not only in the towns of southern Niger like Maradi, but also across international borders, in particular into the towns of Nigerian Hausaland such as Kano, Zaria and Jos. Many of the farmers in the *tribu* go there in search of seasonal work during the dry season after the harvest, and some have left Niger permanently and taken their families with them. The most common job is that of nightwatchman for the wealthy owners of villas in residential areas or university campuses of Nigeria. Attemps by the *chef de tribu* to collect taxes from his subjects now living across international borders have met with little success and his following is gradually dwindling.

The camp

13 The *chef de tribu's* camp consists of his own household, the households of nobles who are his close relatives, a vassal household, an *akli* (see note 2) household, and several blacksmith households (see table 2). The households are especially large: an average of 12 persons each. The reason in the case of the *akli* household, is that it represents a matrifocal extended family group (a couple, their married daughter with her family and their divorced daughter with her children). Until two years previously this household was part of one of the noble households. In all other cases the reason for large households is that they include *eklăn* working as domestic servants. All of the 10 noble households include more *eklăn* than nobles and the 2 wealthiest noble households consist of: 27 *eklăn* and 5 nobles; and 42 *eklăn* and 7 nobles. The latter is the *chefs* household.

Table 2. Members of the *chef de tribu's* camp, by social stratum

social stratum of household head	number of households	number of household members	mean number of persons per household	social stratum of household members
noble	10	171	17	42 nobles 129 *eklăn*
vassal	1	9	9	5 vassals 4 *eklăn*
blacksmith	8	39	5	37 blacksmiths 2 *eklăn*
akli	1	17	17	13 *eklăn* 4 *ighăwelăn*
total	20	236	12	

14 Apart from the blacksmith households, all households derive their livelihood mainly from herding. Some of the nobles have recently taken up the cultivation of millet and sorghum, encouraged by Government advice; but between sowing and harvest the farms are left to the care of *taklaten* (see note 2), while all of the men are occupied with herding. None of the households relies on this harvest for even a substantial amount of its annual grain needs: often the produce is decimated by birds. Most of their millet, the staple food, is bought on local markets from the proceeds of animal sales.

15 Campmembers own mainly camels and goats, also cattle and sheep; these animals are distributed very unequally between households. Because of the difficulty in comparing different types of animals, Standard Stock Units or SSU will be used: one SSU equals one camel or two cows or ten sheep or ten goats and is roughly equivalent to 454 kg of animal liveweight (Bernus, 1974: 68). Table 3 shows that

household herds range from 0 to 260 SSU. Blacksmith households are at the lower end of the scale and noble households at the upper end. The larger the household herd, the more household members there are – in particular *eklăn.* Thus, the mean number of SSU per capita varies less between households than might be expected; still, there is a wide range: from 0 in some blacksmith households, where income is derived from their craft, not from herding, to over 6 SSU per capita in the wealthiest noble households.

16 The average, 3.45 SSU per capita, is comparable to that found by E. Bernus (1974: 68-9) for a sample of Illabakan Twareg: 3.07. Likewise Bernus' information on range of herd sizes, and percentage of *eklăn* related to herd size is comparable to that presented here: two households include one third of all the *eklăn* in the *tribu:* these are the households of the largest herd owners and the most influential people in the *tribu,* who are campleaders of the two largest camps. However, the material presented here shows an even stronger stratification than Bernus' data. Differences can be explained by the fact that Bernus' sample is a larger one, covering all of the households in a small *tribu,* whereas this material relates only to the *chef de tribu's* camp, where particularly wealthy individuals are concentrated.

17 *Eklăn* work in return for food and clothing; in addition those who have particularly responsible jobs are given extra rewards: for example herders may receive a camel a year; caravan leaders may receive the load or salt and dates, or millet, carried by one camel; *taklaten* who drive donkeys every year to a valley near Kornaka (see map) in order to buy the special palm leaves which grow there – and which Twareg women from all the social strata weave into mats used for sitting on and in the construction of tents – are rewarded with a small share of the goods they bring back. Both *eklăn* and *taklaten* may

thus accumulate a small amount of wealth which they may store in the form of a few goats. Roughly half of the 50 *eklăn* and *taklaten* in the camp own no animals at all; the rest own mostly under 1 SSU. A handful, mainly men, own between 1 and 4 SSU.

Table 3. Households by social stratum of household head, size of household herds and percentage of *eklăn* household members

size of household herds in SSU*	number of house-holds	social stratum of household head				number of indivi-duals	percentage of *eklăn* to total household membership	SSU per capita
		noble	vassal	black-smith	*akli*			
200–270	2	2	–	–	–	83	86	6.1
70–199	–	–	–	–	–	–	–	–
60–69	1	1	–	–	–	11	73	5.8
50–59	1	1	–	–	–	16	69	3.4
40–49	–	–	–	–	–	–	–	–
30–39	2	1	–	–	1	27**	30**	2.6
20–29	1	1	–	–	–	14	64	2.0
10–19	4	1	1	2	–	33	49	1.7
5–9	3	2	–	1	–	22	46	0.9
1–4	4	1	–	3	–	26	31	0.4
1–9	1	–	–	1	–	2	0	0.1
0	1	–	–	1	–	2	0	0
total or average	20	10	1	8	1	236	60	3.45

Note * 1
Note ** 2

18 The *akli* household is exceptional: animals accumulated by the various household members add up to a household herd of over 30 SSU, which enabled it to become economically independent from one of the noble households two years previously. Some household members still work for noble campmembers but there is little to stop them from moving away from the *chef de tribu's* camp if they find better opportunities elsewhere.

19 Dry season camps are semi-permanent: they are located near one or another of the wells which the *chef* and his close relatives have access to either because they paid to have them dug or their forbears did. These wells are spaced out every 10 km or so along a valley in which there are also wells belonging to other Twareg groups and to Fulani. Camp composition is fairly constant, but as the dry season progresses and water and pasture become scarcer, some households may leave to follow their herds in search of better pasture; other households may join for access to water.

20 When the rainy season begins in July, and water is readily available in ponds all over the Tegama region, the large dry season camps break up into small groups of households and begin the migration northwards to make full use of the new pasture there. Households move every few days on their way north, and gather together in large numbers for festivities such as marriages. This is the time of year which everyone looks forward to: herding tasks are easier because of the abundance of grass and water; and lactating animals produce an abundance of milk for all to enjoy. After the rains stop the ponds begin to dry up and meanwhile the millet harvest is ripening in the agricultural region; at this time the households return to their camp sites near their wells, and replenish their stores of millet.

21 The annual movements of herds and herdsmen are greater than those of the households: for a few months in the dry season some of the livestock is taken south as far as the north of Nigeria (see map), where there is a permanent arrangement with some Fulani farmers there: the herds fertilize the fields while grazing the stubble, in return for gifts of grain, tea and sugar. In the rainy season, some of the animals are taken north as far as Marandet, where they enjoy

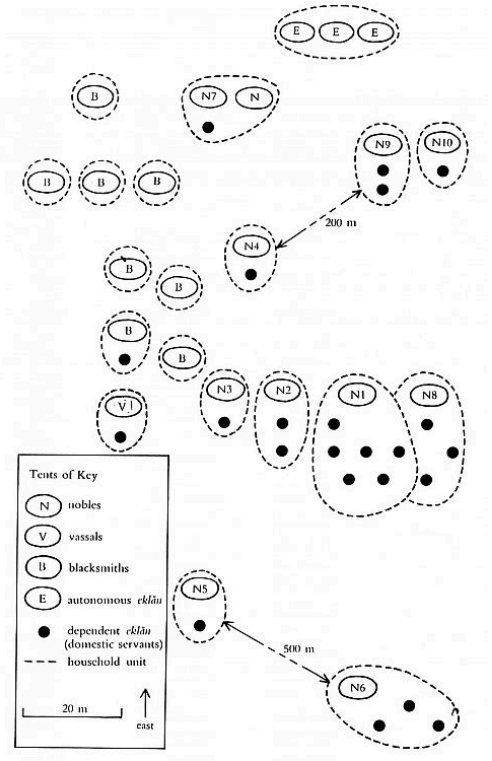
natural salt and good pastures. The *eklăn* who herd the livestock make up temporary shelters along the way.

22 In addition, there are two annual caravans led by *eklăn* from the camp: millet is bought locally after the harvest when prices are low, and taken on camels as far as Bilma (an oasis east of Agadez), where it is exchanged for salt and dates. Part of the salt is kept for feeding the animals, and the rest is taken to be sold at a profit on local markets; with the proceeds, more millet is bought.

23 Then the second caravan sets out, this time to Gouré, east Niger, again in order to get salt for the animals. The popularity of this second caravan has largely coincided with the decrease in popularity of the northern migration of herds to Marandet and so can be seen as an alternative way of assuring the animals' supply of salt in the rainy season. The Bilma caravan, on the other hand, is an age-old practice.

24 Table 4. Layout of a dry season camp, showing tents and households, and social stratum of the woman tent owner of woven palm mats attached to a wooden frame. Each tent is the property of a woman who is or has been married and who received the essential parts of it as a dowry; subsequently she will have woven other mats to add to or replace her original ones.

Table 4 gives the layout of a dry season camp. Such a camp consists of a number of dispersed oval sand-coloured tents made out



25 Each tent (*ehăn*) is part of a group of tents which form a household *(aghiwăn);* whereas tents are known by the name of the woman owner, households are known by the name of the household head, who is usually a man but in some cases a woman (if she is a widow, or if she is wealthier and more influential than her husband). Tents of *taklaten* are smaller than others and are clustered to the west of the tent of the household mistress, which faces east (the Twareg are Islamic, and east is the direction towards Mecca).

26 The household, as we have seen, is the unit of production and consumption: household grain, bought from the proceeds of household herds, is stored in the household mistress' tent. It is she who distributes the daily rations to the household *taklaten* for them to prepare; it is to her that milk from the household herds is brought every evening to distribute between household members. The tent,

on the other hand, represents the conjugal unit and in particular the very close links between mother and child. Indeed the main feature inside the tent is the marital bed, also part of a woman's dowry, which, in the day-time, serves as a large seat for herself and her young children.

27 The core of the camp consists of the households of the following related nobles: the *chef de tribu* (N1 in table 4) and his virilocally married sons (N2, 3, 4, 5); his half-brother (N6); his widowed matrilateral classificatory parallel cousin (N7); his (female) patrilateral cross cousin (N8); and finally his former wife's brother (N9) and the latter's son (N10). The practice of close kin marriage means that the spouses of these household heads are also related to them, and to each other, in various ways. The genealogies which were drawn by the author to account for the various links represent a mass of intertwining lines until about three or four generations back, when the actual blood ties gradually give way to a mythical matrilineal descendance from the same ancestresses.

28 In this way all the noble campmembers are related by kinship *(temet),* and see themselves as belonging to a descent group (*tăwshet*), called Kəl Fəṛwan, to which membership is obtained by kinship links through the mother and/or the father. Because of this the descent group is neither a patrilineage nor a matrilineage, but a bilateral web of relatives which is limited only by choice of residence: thus any noble relative of a Kəl Fəṛwan leader who chooses to live in or near the latter's camp will belong automatically to the *tăwshet* Kəl Fəṛwan, even though one of his parents may in fact have belonged to a different *tăwshet,* for example Kal Gərəs.

Transmission of wealth

29 It has already been pointed out that wealth is represented first and foremost by livestock and by herding labour, and that the two are linked since the one cannot be fully productive without the other. Indeed the same work, *eḥăre,* is used for both types of wealth.

30 The Twareg are Islamic, though the degree of devotion varies between Twareg groups and also between individuals; and Islamic rules of inheritance apply. These are characterised by the fact that both sons and daughters inherit from both parents, though the daughter receives only half of what the son receives. These rules apply to property which is passed down upon the death of the owner. The term *təkashit,* which describes such property, is again applied to animals and *eklăn* as well as to other valuables such as jewellery.

31 Much wealth, on the other hand, does not pass down as *təkashit,* according to Islamic rules of inheritance, but is passed down long before the owner's death. For example, animals may be given to a child from the time of its naming ceremony soon after birth; and many are passed down at marriage, the occasion when a new household is set up, and when animals inherited by both spouses are managed together by the husband as a separate herd. Marriage is also the occasion when *eklăn* are transferred to the next generation, along with, in the case of women, other parts of her dowry such as a tent, a bed, valuable blankets and finely worked leather cushions. As parents get older, they gradually transfer more and more of their animals over to their adult children so that when they die, there may not be many left to pass down according to Islamic law.

32 Before we go on to consider what rules actually do apply, we need to consider one more pattern of inheritance, that which is called

elkhabus: this is an Arabic work whose literal translation is "endowment" and which can be used as a way of favouring particular persons or categories of persons who would not normally be favoured under Islamic law. Among the Twareg *elkhabus* is used to favour descendants in the female line. Again, the term is applied to animals and to *eklăn. Elkhabus* inheritance of animals is regarded by the Twareg as security for women in case of divorce, since a husband has no right to sell them.

33 Today *elkhabus* inheritance of animals is rare, though E. and S. Bernus (1972: 62) note it in the form of date palms and salt pans inherited by women only. The colonial courts had much to do with its demise, since a dispute over *elkhabus* animals which was brought to the attention of the administration would be resolved in favour of a man's children rather than his sister's children. There were no *elkhabus* animals left in the camp under study, but a woman in a nearby camp had some still.

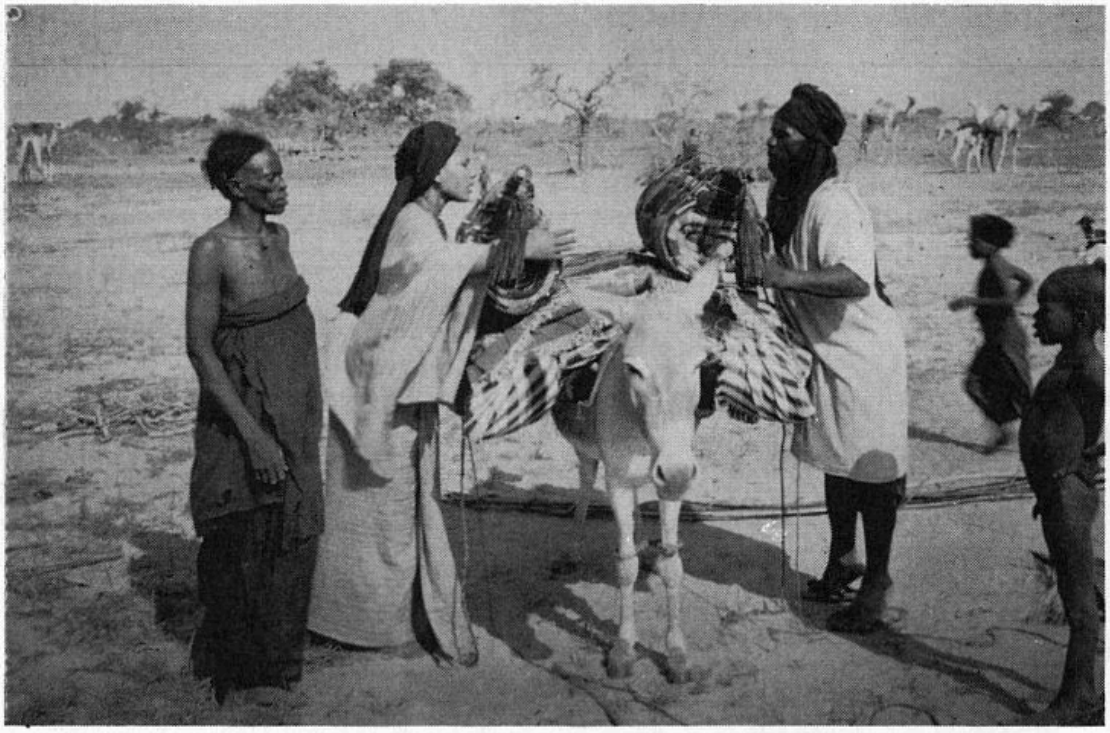
34 The terms *təkashit* and *elkhabus* are also applied to the transmission of *eklăn,* despite the fact that, as we saw, most *eklăn* are passed from one generation to the next before the death of their owner, usually at the marriage of the owner's child. Again, many disputes arose when a man wanted to pass *eklăn* down to his own children rather than his sister's. But such disputes could not be taken to the courts since the inheritance of *eklăn* in any form was illegal. *elkhabus* or matrilineal transmission has remained the dominant pattern of inheritance of *eklăn.* There are some exceptions, when *eklăn* are inherited by a man's own children: the term *təkashit* is used. This happens if there are no matrilineal relatives to claim the *eklăn* in question, if such relatives live far away and are not interested; if they cannot support the *eklăn* or use their labour; or if the owner is an influential man who can argue greater need than his matrilineal

relatives, and so on. Now let us consider the actual patterns of inheritance of herds and *eklăn* in our sample.

Herds

35 Table 5 shows the patterns of inheritance of animals owned by campmembers. Figures exclude *eklăn,* all of whose animals in theory pass back to their owners, or their owner's children, when they die [3] . The figures show that only a small percentage of SSU were acquired other than from kin. Men are more likely to inherit livestock from their fathers than from their mothers, and women vice versa; this is highly significant ("chi-square" = 154.87; 1 degree of freedom). The actual amounts of SSU inherited from the mother are similar for men and for women, while the amounts inherited from the father differ greatly: men receive very much more than women.

36 Twareg men and women thus pass livestock down bilaterally, but whereas women give similar numbers of animals to their sons and daughters, men create a strong patrilineal bias in that far more of their animals are passed down to their sons than their daughters. Neither practice follows Islamic law, since women favour their daughters more than they should and men favour their sons more then they should under Islamic law. The combined result is that sons receive about four times as much as their sisters from their parents, rather than twice as much, according to Islamic law. This practice can be described as bilateral inheritance of livestock, but with a stronger patrilineal bias than under Islamic law. Other authors (see for example Bonte, 1975 a: 189-190) have described the patterns of inheritance of livestock among the Twareg as patrilineal; if this term is used, however, it should be made clear that it is but an approximation to the reality.



III. Noble woman with *akli* and *taklit*

Table 5. Provenance of livestock (in Standard Stock Units) owned by men and women in the *chefs* camp*

	owned by men		owned by women	
	SSU	% of total	SSU	% of total
from kin				
– given by father	479.0	74	32.2	22
– given by mother**	115.3	18	94.9	65
– given by other bilateral kin	3.1	0.5	4.0	3
total from kin	597.4	92.5	131.1	90
not from kin				
– bought from the sale of other animals	31.2	5	7.1	5
– given in return for work***	15.1	2	7.5	5
– stolen	2.5	0.5	–	–
total not from kin	48.8	7.5	14.6	10
total	646.2	100.0	145.7	100.0

Note * 3
Note ** 4
Note*** 5

Eklăn

37 Although *eklăn* are incorporated into Twareg households they are not said to belong to the household in general or to the household head: each of them belong to particular individuals. Where households include many *eklăn,* the tents of the wife's *eklăn* are grouped to one side, and the tents of the husband's *eklăn* to the other side of an imaginary boundary. In case of divorce, the husband's *eklăn* go with him, the wife's go with her. All of the noble households in the camp include *eklăn,* who are said to belong to 12 noble women and 11 noble men; in addition one blacksmith man has two *taklaten.* All of the men and women who have *eklăn* are adults who are or have been married.

38 Table 6 shows that although men and women in the camp have comparable numbers of *eklăn* (28 and 22), the sex of the *eklăn* usually coincides with that of the person they belong to: 20 out of 28 *eklăn* belong to men; 21 of 22 *taklaten* belong to women. This pattern coincides with the sexual division of labour whereby *eklăn* help men with herding tasks and *taklaten* help women with domestic chores. The exceptions to this pattern are provided by wealthy men and women who already have several *eklăn* of their own sex: women who are large herd owners and have *eklăn* to look after them; and influential men who have *taklaten* to look after their frequent visitors. Normally, such tasks would be carried out by the spouse's *eklăn.*

39 The children of *eklăn* always belong to their mother's owner. *Eklăn* children help with the herding of animals, and look after their owner's children. When the latter marry and set up independent households, *eklăn* (of their own sex and often a bit older than they are) are allocated to them. Because most *taklaten* and their children are owned by women, most *eklăn* are thus passed down from one generation to the next by inheritance from the mother. Accordingly, table 7 shows that 45 *eklăn* out of 50 were acquired by direct inheritance from parents, 37 of which were inherited from the mother.

Table 6. Transmission of *eklăn* and *taklaten* working for men and women campmembers

	working for men			working for women			total
	eklăn	*taklaten*	total	*eklăn*	*taklaten*	total	
inherited from mother	13	6	19	1	17*	18	37
inherited from father	2	2	4	–	4	4	8
acquired from other kin**	2	–	2	–	–	–	2
arrived to marry *taklaten****	3	–	3	–	–	–	3
total	20	8	28	1	21	22	50

Note * 6
Note ** 7
Note *** 8

40 Since children of *eklăn* belong to their mother's owner and remain in the latter's household, where they work and eat, until they transfer to one of her children's households, the marriage of *eklăn* entails no change of residence and no creation of an autonomous economic unit of production and consumption. *Eklăn* weddings are unimportant social events; indeed unions between *eklăn* and *eklăn* fatherhood have little social importance. Nevertheless, such unions are recognized, and referred to by the same term as used for their owners. “Families” of *eklăn* are matrifocal groups, seen to be related to each other through women more often than through men.

41 Table 7 shows that *eklăn,* though they have nearly as many marriages per person as other campmembers, have a much higher divorce rate than the latter; for *eklăn* « divorce » (again the same term is used as when their owners divorce) means simply that the couple no longer have an intimate relationship. There are many more *eklăn* « between marriages » than other campmembers;

moreover it is rare to find *taklaten* who have passed the menopause and who are still married. In the words of a noble: what would *taklaten* need to be married for when they are old? Moreover illegitimacy is more common for *eklăn* than for others: of 106 children born to the 40 *taklaten* of reproductive age, 23 or about 1 in 5 were illegitimate; the equivalent figure for their 27 mistresses was one illegitimate child out of 88.

Table 7. Marital history of campmembers

	eklăn		all others	
	men	women	men	women
number of married persons	20	32	18	27
number of marriages	33	51	31	47
mean number of marriages per person	1.7	1.6	1.8	1.8
divorce ratio* (in %)	61	62	46	49

Note * 9

42 Table 8 shows that a major constraint for *eklăn* in their choice of spouse is geographical location: since marriage does not normally entail any change of residence, and both spouses carry on working for their respective owner after marriage, they have to find a partner in the same camp or in a nearby one if they want to see each other at all regularly. Or else one spouse has to leave his/her owner in the hope of finding work nearer where the other spouse lives.

43 But camp composition is not fixed, and households come together and split up again according to personal relationships, availability of grass and water, and so on; moreover marriage entails the migration of the bride and of the *eklăn* allocated to her; sometimes over long distances. *Eklăn* spouses may thus be split up on account of their owner's migrations. Table 10 shows the reaction of *eklăn* spouses to

long distance changes of residence of their owners, which caused them to be separated: in 7 cases out of 11, divorce was the immediate consequence.

44 The links between *eklăn* men and their spouses and children are often temporary: the strong links between *eklăn* are those between mother and child, expecially daughters; and between sisters. These links between women shadow and at the same time reinforce the matrilineal links between their owners: a woman's *taklit* is likely to be the daughter of her mother's *taklit,* and the sister of her sister's *taklit.* If a woman is sad because her household is leaving a camp where her mother or sister or other matrilineal relatives live, her *taklit* is also likely to feel the same sentiments.

Table 8. Location of *eklăn* spouses at marriage

location of spouses	number of marriages
living in the same camp	31
living in nearby camps	7
living far away from each other	1
one spouse moves to the camp of the other	8
total	47*

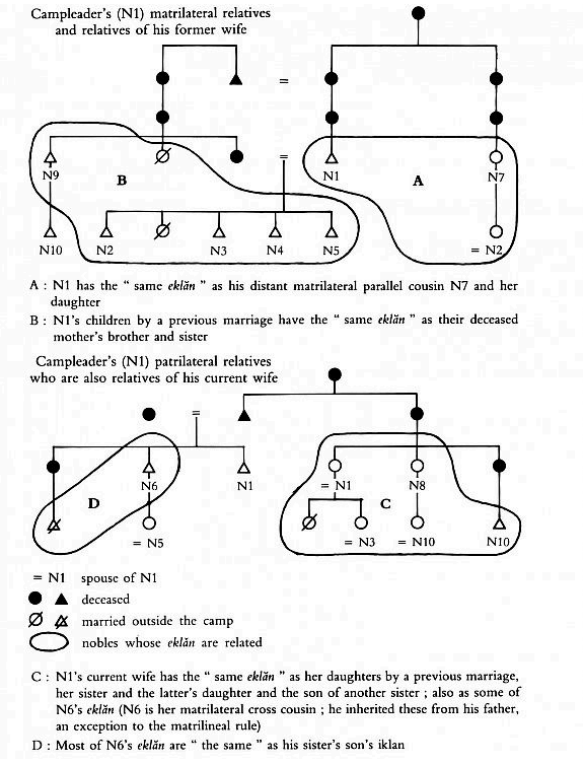
Note * 10

Table 9. Reaction of *eklăn* couples to a major change of residence of the "owner" of one spouse

reaction	number of marriages
divorce	7
spouses obliged to live long distances from each other	2
one spouse leaves his/her owners in order to be with the other spouse	2
total	11

45 Table 10 illustrates the matrilineal kinship links between nobles who, in their own words, "share the same *eklăn*" : all of the noble household heads in the camp figure, and they are referred to by the same symbols (N1 to N10) as in table 5. In addition their close relatives also figure, some of whom are married in other camps; some of their spouses figure, others not closely related to the core campmembers do not [4] . All persons represented are or have been married, and have been allocated their *eklăn.* Filled in in black are the deceased relatives, mostly women, who link together members of the core; the forbears in turn are all related to each other, or are thought to be. Both diagrams in table 11 should really be one, since Nl, the campleader, figures in both. The encircled groups A, B, C and D represent the noble relatives who have matrilineally related *eklăn,* " the same *eklăn*" . It can be seen that the nobles who share the same *eklăn* are nearly always matrilineally related: thus *eklăn* matrilineal kin are owned by noble matrilineal kin.

Table 10. Matrilineal kinship links between nobles owning matrilineally related *eklăn*


Campleader's (N1) matrilateral relatives and relatives of his former wife
N9
B
N10
N2
N3
N4
N5
N1
A
N7
= N2
A : N1 has the " same *eklăn* " as his distant matrilateral parallel cousin N7 and her daughter
B : N1's children by a previous marriage have the " same *eklăn* " as their deceased mother's brother and sister
Campleader's (N1) patrilateral relatives who are also relatives of his current wife
D
N6
= N5
N1
= N1
C
N8
= N3
= N10
N10
= N1 spouse of N1
deceased
married outside the camp
nobles whose *eklăn* are related
C : N1's current wife has the " same *eklăn* " as her daughters by a previous marriage, her sister and the latter's daughter and the son of another sister ; also as some of N6's *eklăn* (N6 is her matrilateral cross cousin ; he inherited these from his father, an exception to the matrilineal rule)
D : Most of N6's *eklăn* are " the same " as his sister's son's iklan

46 Since it is women especially who are instrumental in passing *eklăn* down to the next generation, we can say that men get access to herding labour mainly through their mothers. Furthermore table 7 showed that 3 *eklăn* were acquired by men because the former wanted to marry a *taklit* in the household: since most *taklaten* work for women this is another way in which men gain access to herding labour through women — in this case their wives.

47 The suggestion in this article is that women control to a large extent the reproduction of this labour force. While the men are away from the camp supervising the growth of the household herds by directing them to the best supplies of grass and water, women sit in their tents supervising the reproduction of the herding labour force; this they do by protecting the strong affective ties between *taklaten* and their children and discouraging the development of strong affective ties with *eklăn* who could lure them away. And one of the

ways in which this mother-child link is protected is by anchoring it to their own matrilineal kinship links: a *taklit* follows the daughter of her mother's mistress, not her husband.

Marriage strategies

48 Given a bilateral transmission of livestock with a patrilineal bias, together with a matrilineal transmission of herding labour, how do the wealthy members of Twareg society attempt to retain control of this wealth so that it is not subdivided and redistributed over the generations, and so that the herding labour is inherited by those who inherit the livestock, in order to make both fully productive? In other words, how is the marked stratification within Twareg society reproduced over the generations? Marriage strategies are crucial.

Table 11. Campmembers choice of spouse by social stratum*

	choice of spouse	social stratum: noble	other non *eklăn*	*eklăn*	*total*
kin	parallel cousin	1	1	–	2
	cross cousin	10	3	8	21
	cross cousin of father	3	2	1	6
	cross cousin of mother	1	–	–	1
	distant kin	2	–	2	4
	total	17	6	11	34
non-kin	same social stratum	4	8	33	45
	different social stratum	–	3	3	6
	non-Twareg civil servant	2	1	–	3
	total	6	12	36	54
	total	23	18	47	88
	unknown	–	6	4	10

Note * 11

49 Twareg marriage is characterized firstly by endogamy within the named social strata: Table 11 shows that of 88 marriages, all except 9 were within the same social stratum; and of those 9, only 6 were marriages across Twareg social strata since 3 were contracted with non-Twareg civil servants. Moreover the nobles, who because of their high social position are most concerned with strategies for accumulating wealth, did not contract any of the marriages across social strata. Two noble women contracted marriages with non-Twareg civil servants, but because of the latter's social position and financial security one could say that civil servants are considered as honorary nobles; anyway, they are desirable spouses.

50 Secondly, Twareg marriages strategies are characterized by close kin marriage. Again, this is particularly noticeable among the wealthy nobles. The apparent contradictions between a matrilineal inheritance of herding labour and a bilateral transmission of livestock with a patrilineal bias disappear with the possibility of cross cousin marriage: for example, referring back to table 10, N1's current marriage is with his patrilateral cross cousin: N1's father was a very wealthy and influential man who owned large herds and had large numbers of *eklăn.* N1 inherited herds from his father, but not *eklăn:* most of these were passed to his sister's children. By marrying one of these sister's children, Nl managed to regain access to his father *eklăn,* or rather their descendants.

51 Table 11 shows that, of the marriages in the sample for which information exists, those of nobles are more likely to be between kin (17 out of 23) and those of other campmembers are more likely to be between non-kin (48 out of 65). (This is significant at a. 1 % level: “chi-square” = 16.34, 1 degree of freedom).

52 Most informants said that all close kin marriages were equally preferable. One informant said marriage between parallel cousins or

"classificatory siblings" (see annex) were slightly preferable to cross cousin marriages, since the kinship link was felt to be closer. But the sample shows that of 30 cousin marriages [5], 28 are between real or classificatory cross cousins, and only 2 are between parallel cousins [6].

53 Bridewealth is also used as a way of accumulating wealth: the wealthier the parents of the bride, the higher the bridewealth is set. In the case of a marriage between close relatives, the bridewealth is of greater symbolic than economic importance, since many of the bridewealth camels are gathered together for the occasion from close relatives of the bridegroom (who are likely to be also close relatives of the bride), and may be "sold" back to their original owner at an insignificant price once the ritual procession from the bride's to the bridegroom's home is accomplished. But a marriage between a noble woman with a man who is not a close relative is an altogether different matter: the economic implications of such marriages are highly significant, and acquisition of bridewealth is a major reason for contracting them, along with the political alliance which will thereby be formed. Carefully planned marriages between influential families are thus one way of accumulating wealth.

54 Another characteristic of Twareg marriage which can be interpreted in this context is its impermanency: table 7 gave the divorce rates, which are high by any cultural standards. Wealth in animals is insecure and can vary significantly within a person's married Ufe. A common reason why a woman seeks a divorce is that her husband is "eating" in her own wealth and is unable to provide enough food for her children and her *eklăn.* Easy divorce thus provides an opportunity for rearranging marriages in order to maximize access to wealth.

Conclusion

55 Our first simplified view of the camp was as a collection of households (*aghiwăn*) headed by a group of patrilineally related and virilocally married kinsmen: in this case, a *chef de tribu,* his brother and his sons. We saw that these men were owners and managers of large herds of animals, the majority of which were acquired from their fathers and would be passed down to their sons.

56 When we took a closer look, we saw that the households were in fact collections of tents named after their women owners: for example a noble household was made up of a noble woman's tent and the tents of her *taklaten* (see note 2). These tent units (*ehăn* or tent) represented the nuclear family, in particular the strong links between the woman tent owner and her children. We also noted that access to herding labour in the form of *eklăn* or "domestic servants" was crucial to the growth of herds; that most *taklaten,* along with their children, were owned by Twareg women who supervised their upbringing at the same time as that of their own children. It is said that in the days of the slave trade, slave women were worth twice as much as slave men on local markets. In the same way *taklaten* are especially valued because they are the mothers of the next generation of herdsmen.

57 We were then in a position to understand why the practice of close kin marriage and especially cross cousin marriage was important for the wealthy, in order to retain family control from one generation to the next not only over the herds, managed by men and passing down mainly through the male line, but also over the herding labour, reproduced by women and passing down mainly through the female line.

58 Because of close kin marriage, we realized that the women who had married virilocally into the camp were related not only to their husbands and to other household heads in the camp including the *chef de tribu,* but also to each other; in fact, all noble campmembers were related. Moreover the matrilineal links between campmembers, especially women, were reinforced by the matrilineal kinship links between each other's *eklăn,* since matrilineal kin have "the same" *eklăn.*

59 In this way we came to understand that women play a crucial role in Twareg society: it is they who reproduce the herding labour and it is through them that men, who care for the herds, get access to this labour. This is as far as we can take the analysis on the basis of the data relating to this particular society. If we were to ask the more fundamental question of why this particular model operates in this society, why for example both herds and herding labour are not passed down through men only, or according to Islamic inheritance rules, then we would need to consider additional data relating to other Twareg societies and indeed other pastoral societies.

NOTES

1. This article is based on data collected during a year's stay (October 1973 to September 1974) in a Twareg camp located in the northern part of Dakoro arrondissement, Niger. This camp changed site only three times during the long dry season between November and July but every week or so during the rainy season. The research was financed by the Social Science Research Council of Great Britain, and was presented to London University (School of Oriental and African Studies, Department of Social Anthropology) in 1978 as a doctoral thesis. Thanks go to Hada ag Kinni.

2. *Eklăn* is the masculine plural form of *akli* (masculine singular); *taklit* is the feminine singular and *taklaten* is the feminine plural.
3. In practice this pattern is followed in the case of some animals, and others are passed down to their own children (for details see Oxby, 1978: 191).
4. But all noble spouses can trace kinship links to this core, and some are closely related to each other: for example N4's wife is the sister of a previous wife of his brother N2; their deceased mother was matrilateral cross cousin of their father N1, and so on.
5. It is unfortunate that in my own enquiries I did not differentiate between patrilateral and matrilateral cousins. This is because I was using the Twareg terms which do not make this distinction (see Annex). Evidence from other research, however, has failed to show up any strong marriage preferences with one or the other of these categories. See Bonte, 1975b: 23-24 and Keenan, 1977: 333 ff.
6.There are no classificatory parallel cousin marriages, but this is understandable in a small sample, since classificatory cross cousins prevail over classificatory parallel cousins more and more as the kinship tie is distant. Nicolaisen's (1963: 458) Kəl Fəṛwan sample included 17 or 44 % cross cousin marriages but no parallel cousin marriages.

ENDNOTES

1. SSU: Standard Stock Units (see text).
2. The noble household has 10 individuals of whom 80 % are *eklăn,* whereas the *akli* household has 17 individuals, none of whom are working as domestic servants.
3. Excluding *eklăn* domestic servants.
4. One is a foster-mother, the real mother is dead.
5. This category applies mainly to blacksmiths.
6. One *taklit* is inherited from her stepmother; her real mother is dead.
7. These two *eklăn* left their former « owners » to work for the *chef de tribu*
8. These three *eklăn* came to join a wife, and subsequently worked in the latter's household.
9. The divorce ratio is the number of marriages ended in divorce expressed as a percentage of all marriages in the sample (including extant marriages and marriages ended in death).
10. 47 marriages contracted by 30 women.
11. Females are selected because male data would not reveal the eligibility of outsiders such as civil servants.

Annex. Kinship terms

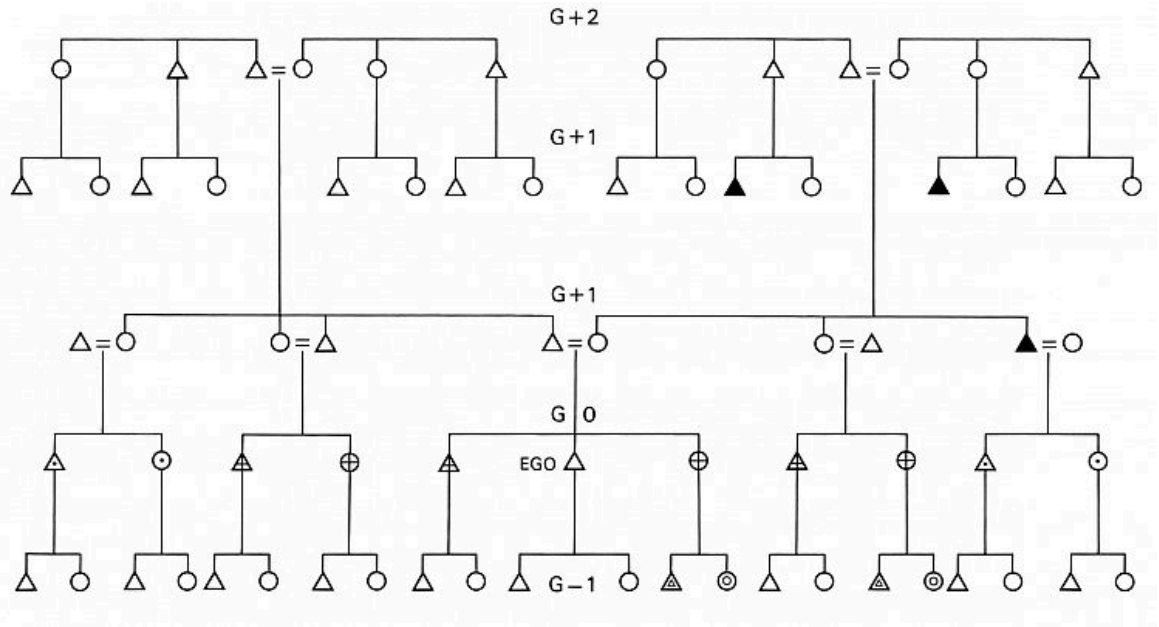
1 The kinship terminology used by the Southern Kəl Fəṛwan is basically “Iroquois “: kin in ego’s own generation are either cross cousins or “siblings”: the terms for “siblings”, differentiated according to sex and seniority, are also those for parallel cousins. But there is a tendency towards “Hawaiian” terminology in the ascending and descending generations: kin in the ascending generations are “mothers” and “fathers” – except for the “mother’s brothers”, who include the following: Ego’s actual mother’s brother and Ego’s matrilateral classificatory mothers’ brothers. Kin in the descending generations are “sons “and “daughters” – except for the “sister’s children”, who are the following: Ego’s actual sister’s children, and his matrilateral classificatory sisters’ children. This terminology is the same as that reported by Bonte (1975b: 11) for the Kəl Gərəs, and essentially the same as that reported by Nicolaïsen (1963: 451) for the Kəl Fəṛwan at Aderbissinat.

2 “Iroquois” kinship terminology is logically associated with exogamous matrilineal descent groups: cross cousins are preferred spouses and parallel cousins are prohibited; but among the Twareg this kinship terminology is associated with social stratum endogamy. Given that the Twareg do not make a strong distinction, either in their marriage strategies or in other forms of behaviour, between their parallel cousins and their cross cousins, this raises the as yet unanswered question: why do they use different terms to distinguish

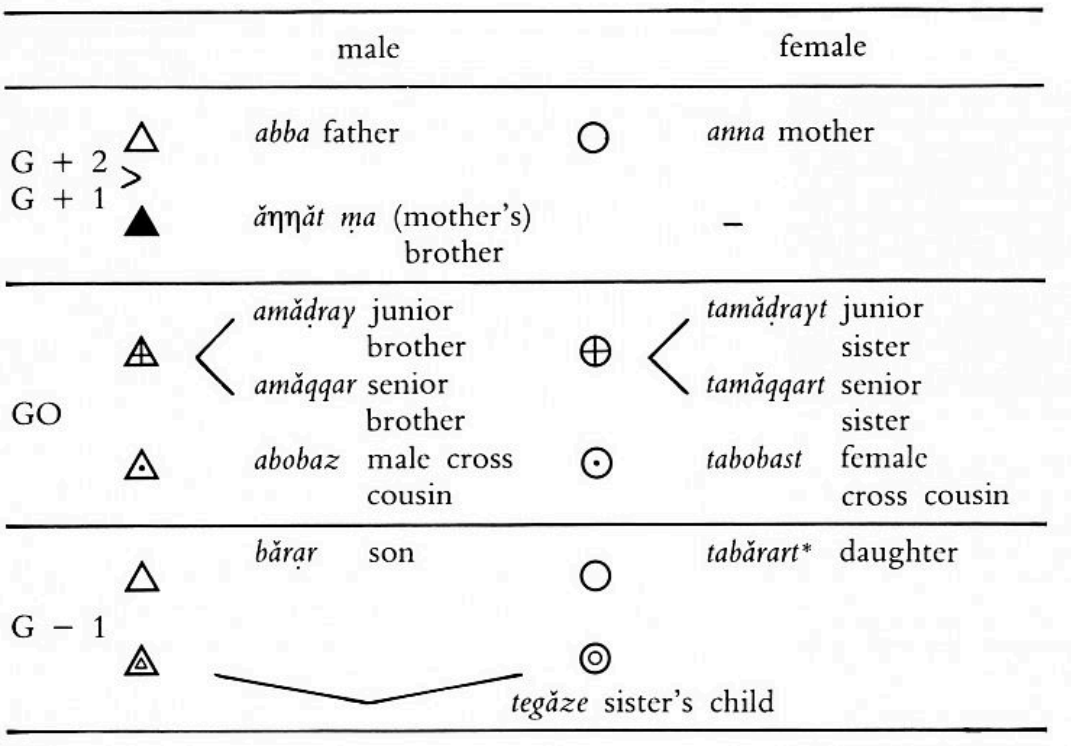
these two categories of cousins? (see Murphy, 1967 for a discussion of this point).

3 The other characteristic of "Iroquois "terminology, a special term for mother's brother and conversely sister's child, is much more readily associated with Twareg social organization: not only may the mother's brother give the sister's child a gift of animals and, for a man, a sword and even in some cases the office of leadership: there is a special bond between them because they have "the same" *eklăn.*

Table 12. Kinship terminology (see key) (Y. Assié, LAPMO)



14. Key to figure 12 (Y. Assié, LAPMO)



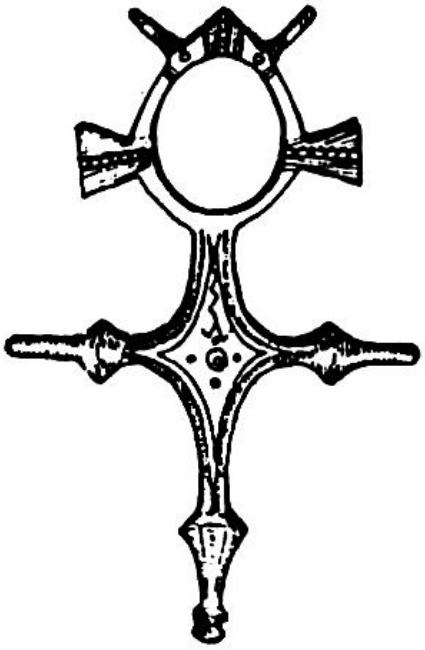
Note * 1

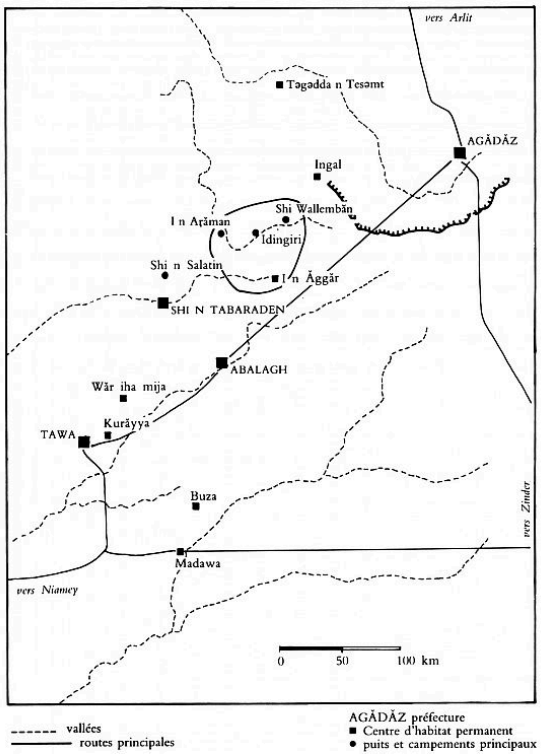
ENDNOTES

1. These terms are also used throughout the generation G-2 (grandson and granddaughter).

6. Hypothèses sur le processus de constitution d'une *tăwshet :* L'exemple des *imǝghad* Illabăkăn vallées

Suzanne Bernus





Niger Central : zone d'implantation des Illabăkăn (Y. Poncet)

1 Les recherches sur l'organisation sociale des Touaregs et les discussions quelque peu byzantines sur le mode de filiation en usage dans cette population se sont, jusqu'à une période très récente, surtout appliquées aux groupes *d'imajəghăn* détenant le pouvoir politique au moment de la conquête coloniale, et cela pour deux raisons principales :

2 D'abord parce que les données les plus anciennes, recueillies par les militaires et les administrateurs coloniaux, désireux d'asseoir avant tout leur domination, s'intéressaient tout particulièrement aux modes de succession à la chefferie, permettant ainsi de connaître les prétendants éventuels et leurs chances d'être portés au pouvoir.

3 Ensuite parce que l'étude d'une société globale passe bien évidemment par la connaissance des mécanismes qui structurent le pouvoir politique, déterminent et mesurent son impact sur

l'ensemble de la société, et permettent l'établissement de relations avec les populations voisines.

4 Toutefois, les particularités du système touareg tel qu'il apparaissait à la veille de la colonisation, basé sur la hiérarchisation sociale et sur l'étanchéité presque totale entre les diverses strates de la population, ne doivent pourtant pas faire oublier les 90 à 95 % de « Kəl Təmajəq » [1] qui n'ont ni n'auront jamais accès à l'*əṭṭəbəl* [2] mais qui n'en ont pas moins contribué, directement ou indirectement, à la constitution de cet ensemble culturel et linguistique, lui-même divisé en plusieurs sous-ensembles politiques, ayant évolué parfois de façons divergentes. Il faut dire clairement que, sans l'appui et le consensus des dépendants de toutes catégories, **l**'impact des *imajəghăn* « nobles » n'aurait guère dépassé celui de bandes de pillards.

5 Une simplification à l'extrême consiste à découper l'histoire de la société touarègue en trois grandes séquences : un ăge d'or de la Berbérité, antérieur à l'introduction de l'islam, et pendant lequel des structures matrilinéaires auraient fonctionné harmonieusement, auquel aurait succédé la période islamique amenant l'introduction du modèle arabe patrilinéaire (ainsi que le mariage avec la fille du frère du père), et diversement assimilé selon les groupes ; suivies enfin par la période coloniale et post-coloniale, qui verraient la déstructuration et la décomposition complète du système.

6 En réalité, c'est à la suite d'ajustements incessants, tant dans la composition des divers groupes que dans leur mode de vie, que s'est constitué ce peuple. Toutes les études portant sur l'histoire du peuplement et la mise en place d'ethnies apparaissant à première vue et de l'extérieur comme des entités finies et bien délimitées montrent qu'en réalité on assiste tout au long de l'histoire à

l'introduction successive de groupes venus d'ailleurs, ou à la redistribution et à l'intégration réciproque d'éléments divers.

7 Nicolaïsen a émis l'hypothèse, vraisemblable, que ces groupes non détenteurs de l'*əṭṭəbəl*, les *iməghad* en particulier, étaient sans doute les vestiges des premières vagues migratoires de Berbères ayant traversé le Sahara, et recouverts plus tardivement par d'autres vagues qui, par la possession du chameau, affirmèrent leur prééminence et imposèrent un pouvoir politique [3]. Les données récentes de l'archéologie et de la linguistique apportent des arguments en faveur d'un métissage ancien entre populations autochtones noires et envahisseurs berbérophones blancs [4].

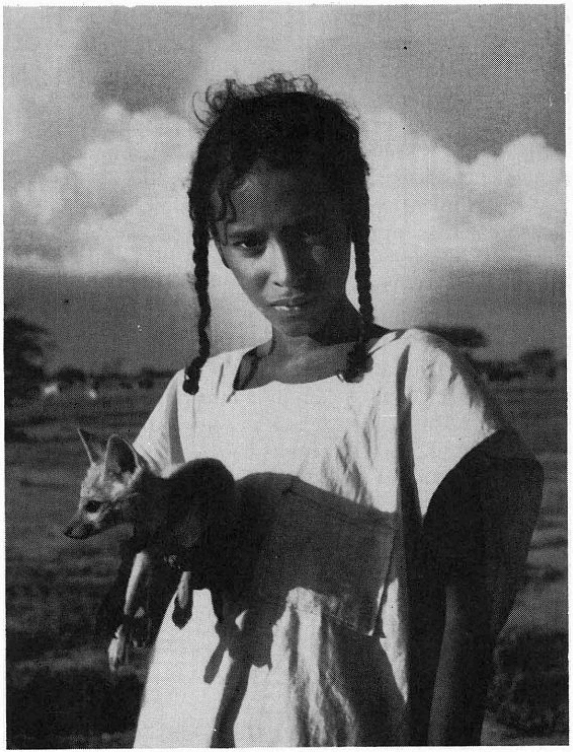
8 On essaiera de montrer, dans les pages suivantes, à travers l'exemple particulier d'un groupe de dépendants *iməghad,* les Illabăkăn, appartenant à la confédération des Iwəlləmmədăn Kəl Dənnəg, le mode de constitution d'une *tăwshet,* à travers des traditions d'origine et la récupération d'un mythe sans doute ancien, puis à travers les généalogies plus ou moins complètes, reconstituées et manipulées, et enfin à travers la pratique matrimoniale et résidentielle actuelle.

9 Le fait que tout souci quant à la succession possible à la chefferie soit absent des préoccupations matrimoniales chez les *iməghad,* devrait permettre à mon sens d'observer chez eux une pratique plus normalisée, dans un contexte où les exigences de la démographie, dans des groupes numériquement restreints, ne compliquent pas les données du problème en multipliant les paramètres à prendre en considération.

10 Les Illabăkan forment l'une des *tăwshet* (« tribu ») *d'iməghad* les plus nombreuses et les plus prospères de la confédération des Iwəlləmədăn Kəl Dənnəg (Niger, région de Shin-Tăbăraden). Au nombre d'environ 1 200 personnes, ils nomadisent en saison sèche, depuis une trentaine d'années, le long de la vallée sèche qui va d'Inn-

Aggăr à Shin-Salatin, et autour des puits d'Idingiri et Inn-Araman, situés dans des vallées adjacentes.

11 Leur production est basée sur l'élevage laitier diversifié : un troupeau estimé avant la sécheresse 1968-74 à 1 500 chameaux, autant sinon plus de vaches, 3 000 moutons et 4 000 chèvres, assurait des conditions de vie relativement satisfaisantes à l'ensemble du groupe, au sein duquel toutefois existent des inégalités sensibles de ressources, contenant en germe des ferments d'inégalité sociale, qui apparaissent notamment dans la conduite du jeu matrimonial.



IV. Jeune garçon Illabakăn

Les traditions d'origine

12 L'essai d'interprétation des traditions d'origine relevées chez les Illabăkăn et publié en 1974 (Bernus, p. 31), faisait apparaître un personnage mythique nommé Kuseilata qui, au cours d'un périple à travers le Soudan, aurait donné naissance à plusieurs tribus

touarègues aussi éloignées les unes des autres que les Illabăkan de l'Azăwagh, les Ifughas de l'Adghagh au Mali, et les Kəl Gosi ou Imməddədrăn de l'intérieur de la Boucle du Niger.

13 Depuis cette date, les travaux de Norris (1975) ont montré que ce personnage dépasse ce cercle encore trop restreint, et peut être considéré comme l'archétype de la résistance des Berbères sahariens (les Touaregs) à une arabisation-islamisation, contemporain et meurtrier du héros civilisateur 'Uqba al-Mustajab, lui-même né de la fusion de deux personnages historiques, 'Uqba ben Amir, l'un des compagnons du Prophète, et 'Uqba ben Nafi, fondateur de Kairouan et conquérant du Maghreb, du Fezzan à l'Atlantique.

14 Selon Norris, ce mythe aurait pris sa forme finale vers le début du 17^{e} siècle (1975 : 25), et si toute tentative pour établir un lien généalogique entre Kuseilata et les Illabăkan ou les Imməddədrăn actuels est absolument vaine, on peut toutefois déduire de cette ascendance prétendue qu'il s'agit là de groupes appartenant à l'une des plus anciennes vagues migratoires, suivie par ceux qui se réclament d'"Uqba al-Mustajab, Kunta et Kəl ̣ssuk eux-mêmes à l'origine des divers groupes *d'inəstəmăn.*

15 C'est en effet dans la première partie du dix-septième siècle que se met en place l'organisation de l'*əṭṭəbəl* des Iwəlləmmədăn, les derniers venus entre Aïr et Telămsăy soumettant avec plus ou moins de facilité les occupants antérieurs et leur attribuant le statut inférieur *d'iməghad* dépendants, ou les confinant dans les tăches religieuses des *inəsləmăn,* se réservant le rôle de chefs de guerre et de percepteurs d'impôt.

16 Nous possédons deux versions de la tradition reliant les Illabăkăn au héros mythique Kuseilata. Dans la première, recueillie en 1968 auprès du « chef » [5] Najim, la relation est simplifiée à l'extrême, directe en quelque sorte : « Trois frères quittèrent Tilbaq [6]. Le

premier, Mokhammed, dit Asakkaber, fut à l'origine des Illabakăn. Le second, Illi [7] resta dans l'Adghagh-ən-Fughas et devint l'ancêtre de *l'amənokal* des Ifughas, Attaher. Et le troisième Malloli *ou* Kuseilata, donna naissance aux Immədədrăn de la Boucle du Niger ».

17 S'agit-il bien de trois personnages seulement, ou les surnoms qui sont donnés à deux d'entre eux se rapportent-ils à d'autres individus (pères ? fils ?) avec lesquels la nature des liens n'a pas été gardée en mémoire ?

18 Selon un autre informateur, Ayloq, *aṛa n teḍoḍen* [8] de Najim, deux hommes Uli et Kuseilata, accompagnés de l'une de leurs sœurs dont ni le nom, ni la destinée n'ont laissé de souvenirs, ont quité Tilbaq et gagné la région de Kidal où Illi s'installa, donnant naissance aux Ifughas, alors que Kuseilata poursuivait sa route jusqu'à la mare de Gosi, à l'intérieur de la Boucle du Niger, sur la rive Gurma, et devenait l'ancêtre des Immədədrăn. Un de ses « fils », nommé Ntadu, quitta Gosi et vint s'installer dans la région de Gharo (au nord de Shin-Tăbăraden). L'un de ses « parents » de Kidal, Mokhammed, vint le rejoindre. « C'était un guerrier redoutable, qui fondait à l'improviste sur les campements et les caravanes, et le trot rapide de son chameau devint célèbre dans toute la région : il fut surnommé Asakkaber, « le trotteur », craint dans tout l'Azăwagh (Bernus 1974 : 31).

19 Ntadu et Asakkaber échangèrent leurs sœurs, Konak et Alkanera, présentées comme leurs *shibobaẓen* respectives [9], eu égard aux relations de parenté anciennes supposées exister entre eux (voir schéma p. 00).

20 Pour la plupart des Illabăkăn actuels, il est possible de retracer avec assez de facilité les liens qui les unissent à Gozan, fils d'Asakkaber et d'Alkanera et à Ntadu, par l'intermédiaire des huit enfants de Gozan

(cinq fils et trois filles) et des sept enfants de Ntadu (six fils et une fille) qui se sont intermariés.

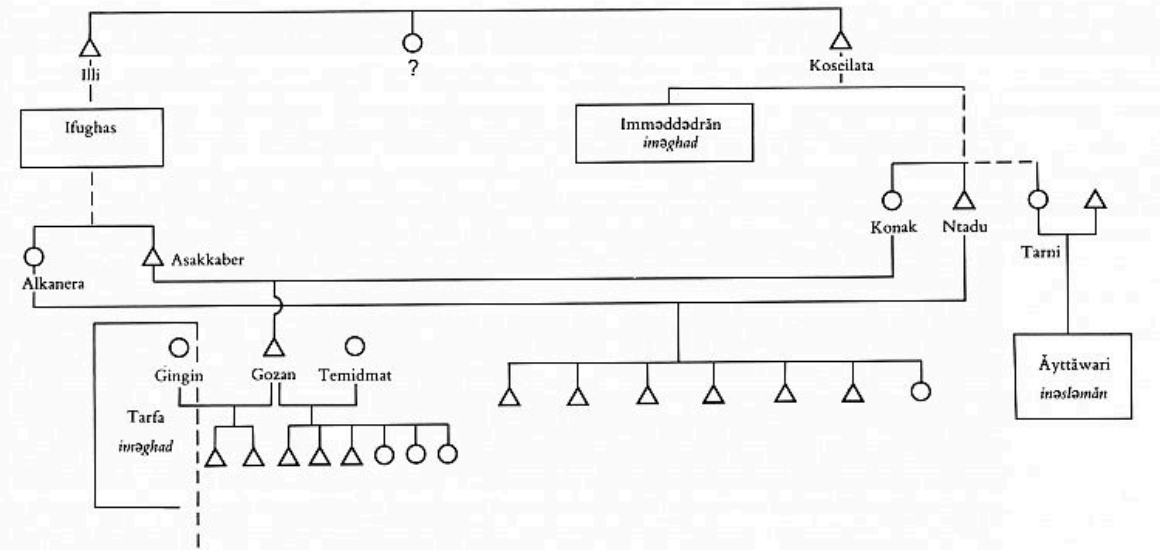
21 En raison de la cohérence des informations recueillies auprès de divers informateurs – même si beaucoup des individus vivants connaissent rarement plus que les noms de leurs grands parents et de leurs germains –, et après de nombreuses vérifications et corrections, on peut admettre une historicité probable des relations généalogiques de la plupart des Illabakăn actuels avec ces ancêtres fondateurs, ainsi que des intermariages, sur six ou sept niveaux. Cette profondeur généalogique est, on le voit, assez faible, et il faut supposer de nombreux chaînons manquants entre Kuseilata et Ntadu, de même sans doute qu'entre Ntadu, Gozan et leurs « fils », auquels se rattachent de façon plus précise les Illabakăn actuels. En effet, sans être capables de situer le long de cette chaîne généalogique l'arrivée des *imajəghăn* Kəl Dənnəg dans l'Azawagh et leur prise du pouvoir, les informateurs Illabakăn sont formels sur le fait qu'ils étaient à cette époque dépendants de l'əṭṭəbəl des Taməzgədda supplantés au début du dix-huitième siècle par les Kəl Dənnəg. Ce « trou » dans la mémoire généalogique peut sans doute s'expliquer par le fait qu'il n'est pas nécessaire de garder le souvenir, ni de la filiation, ni de l'alliance, puisqu'il n'y a pas de droits éventuels à préserver ou à faire valoir en matière de succession à une chefferie qui n'existe pas.

22 Toutefois on peut se poser aussi la question de savoir si ce « trou » dans la mémoire généalogique ne correspond pas, précisément, au début de l'histoire des Illabăkăn en tant que tels, membres d'une *tăwshet* constituée, d'un « corporate group » existant par opposition aux autres *tăwsheten.* Les informateurs qui font état d'une présence ancienne dans l'Azăwagh, antérieure à l'arrivée des Iwəlləmmədăn Kal Dannag n'établissent aucune corrélation chronologique entre

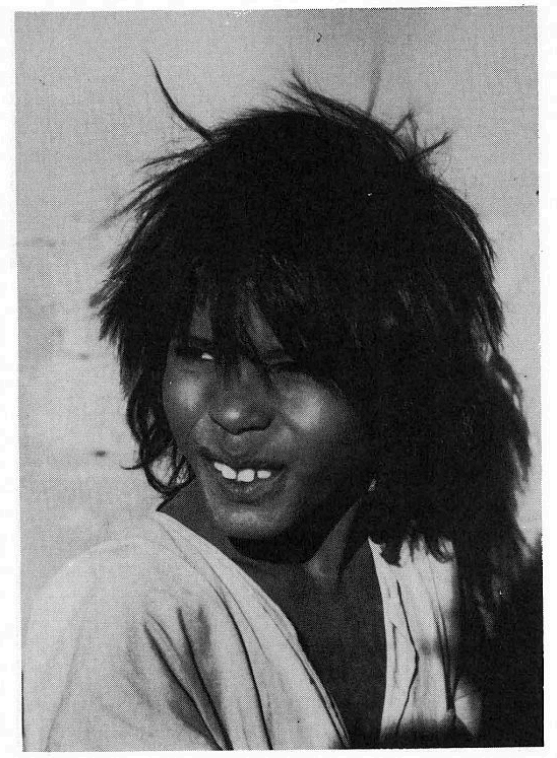
ceux-ci et tel ou tel de leurs « ancêtres », ce qui serait l'indice d'un écrasement des généalogies, alors que de tels rapprochements existent pour le dix-neuvième siècle (Bernus, 1970). Ceci paraît corroborer à la fois la relative exactitude des généalogies recueillies, et l'hypothèse selon laquelle les Illabăkăn n'existent pas en tant que *tăwshet* avant la mise en place des deux fratries d'origine.

23 En plus d'une « mise en place » dans le temps, ces traditions d'origine apportent des informations sur la façon dont est ressentie, expliquée, et vécue la position sociale de la *tăwshet* au sein de la société, en l'occurrence l'appartenance à la catégorie *aməghid.* Il est clair que d'une façon générale, et dans toute la société touarègue, cette appartenance résulte de la perpétuation d'une situation due à un rapport de forces à un moment donné. Pour maintenir les avantages liés à cette situation, le groupe dominant doit soit se refermer sur lui-même, soit pratiquer des alliances au sein des groupes avec lesquels il faut bien composer. Le statut *d'aməghid* est ressenti comme dévalorisant par les intéressés eux-mêmes, aussi essaie-t-on de faire appel à des relations dont l'éloignement géographique, l'ancienneté et le report dans un passé mythique entretiennent un certain « flou » : c'est ainsi que les Illabakăn insistent avec une certaine complaisance sur leurs relations avec les *imajəghăn* Ifughas, prétendant même à un rang lointain dans l'ordre de succession à l'*əṭṭəbəl.* Ils affirment de même être liés aux Ayttăwari, groupe de marabouts guerriers, par une relation croisée due au fait que la « Mère des Ayttăwari », nommée Tarni, était l'une des sœurs de Ntadu.

Schéma de constitution de la tăwshet des Illabăkăn (Y. Assié, LAPMO)



24 Enfin pour parachever l'établissement de la position des Illabăkăn au sein de la société, il est rapporté que Gozan eut deux épouses : la première, Gingin, était une femme Tarfa. Les Tarfa étaient une tribu que les Illabăkăn avaient trouvée en arrivant sur place dans la région de Gharo, et avec laquelle ils pratiquèrent un certain nombre d'unions par la suite, puisque certains des Illabakăn se disent d'origine Tarfa, mais sans pouvoir au demeurant donner d'informations plus précises. S'agissait-il d'un groupe relativement important ou plus probablement de quelques tentes isolées, vestiges d'une *tăwshet* en voie de disparition, englobées par la montée des Illabăkăn ? On manque d'éléments pour en décider, car depuis longtemps – dès avant la colonisation française – les Tarfa n'existent plus en tant que tels, complètement immergés au sein de la *tăwshet* des Illabăkăn dont ils ne forment d'ailleurs qu'une minorité résiduelle (de 3 à 5 % environ), restés toutefois relativement groupés dans la région de Gharo, et n'ayant pas suivi le gros de la tribu dans son déplacement vers l'est aux alentours d'Inn-Âggăr et d'Idingiri [10]. Il est à noter cependant que les descendants de Gingin, Idildili et Istab, sont considérés comme Illabakăn de plein droit.



V. Jeune garçon Illabakăn

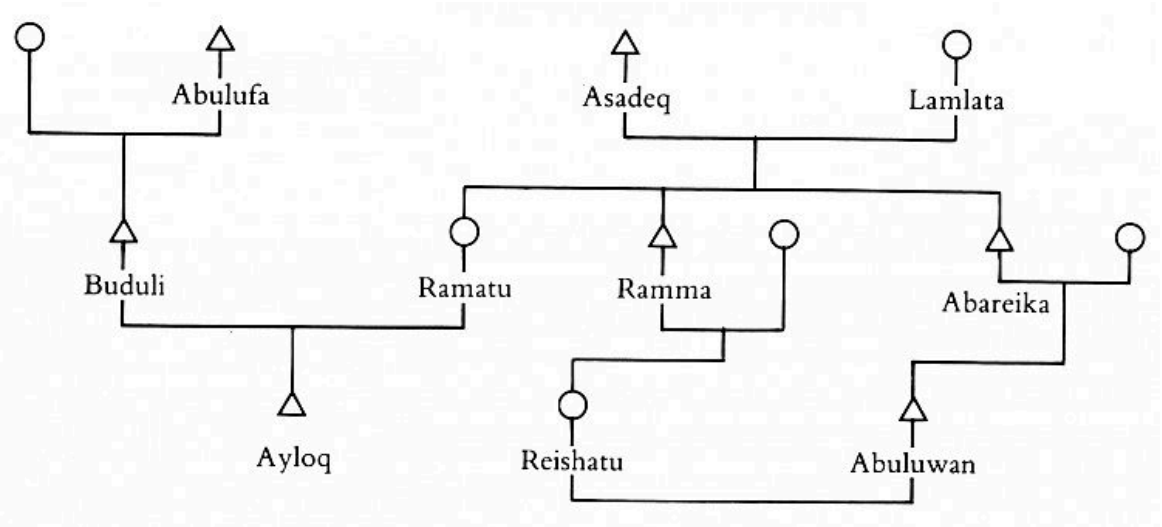
Généalogies et mode de filiation

25 L'enquête commencée dans le campement de Najim, chef administratif de la *tăwshet,* et menée auprès des divers chefs de famille installés dans sa mouvance, mit rapidement en évidence l'existence de ces ancêtres fondateurs reliés les uns aux autres par des alliances multiples. Toutefois beaucoup d'inconnues et même de contradictions apparaissaient, et les individus questionnés avouaient parfois leur ignorance. De l'avis général, il était souhaitable que l'enquête soit poursuivie avec l'aide des spécialistes en la matière (des maniaques dans mon genre, semblait-on me dire), Reishatu, une femme encore jeune, célèbre dans toute la région pour sa beauté et son intelligence, et surtout Ayloq, son *abobaẓ,* considéré par tous comme le plus compétent en matière historique en particulier.

26 Contrairement à ce que je supposais un moment, ces compétences en matière généalogique ne s'accompagnaient d'aucune fonction particulière au sein du groupe, telle que par exemple celle de « marieurs ». Le fait qu'ils aient été capables de mémoriser des listes de noms remontant cinq ou six niveaux généalogiques, et parfois de connaître également l'écheveau embrouillé qui les lie les uns aux autres était considéré comme découlant d'une capacité particulière de leur esprit, comme une curiosité intellectuelle qui leur était personnelle.

27 Quand je fis la connaissance de Reishatu, fille de Ramma, en 1968, elle était âgée d'environ 35 ans. Epouse d'Abuluwan, qui était pour elle *aṛa n meddăn* (leurs pères étaient frères), elle était mère de trois enfants, et jouissait parmi les Illabăkăn et leurs voisins d'une réputation de beauté - due à son embonpoint – et d'intelligence– due à sa mémoire généalogique mais surtout aux nombreux poèmes qu'elle récitait volontiers.

28 La mère d'Ayloq, Ramatou, était la sœur de Ramma et d'Abareika, le père d'Abuluwan. Ayloq, âgé d'environ 55 ans à l'époque, était donc l'*abobaẓ* à la fois de Reishatu et de son mari Abuluwan.



29 Il avait été élevé, en même temps que ce dernier, dans le campement d'Abareika, qui était son oncle maternel, son *ăŋŋăt**ma.** Abareika était un homme de grand savoir, et c'est auprès de lui qu'Ayloq, puis Reishatu, avaient recueilli les informations concernant les liens de parenté qui liaient entre eux la plupart des Illabăkăn, ainsi du reste que quantité d'autres connaissances, historiques et botaniques en particulier. Reishatu de plus avait la réputation de connaître un grand nombre de contes, de chansons et de poèmes [11] et les soirées dans son campement [12] étaient fort courues.

30 Reishatu récitait les généalogies à la manière des Arabes, de fils en père, en remontant jusqu'à l'ancêtre fondateur, Asakkaber ou Ntadu, retraçant ainsi des lignées patrilatérales, présentées de façon stéréotypées : elle partait d'un individu donné, et ne prenait en compte aucun de ses germains.

31 S'agissant d'un individu de sexe féminin, elle remontait de mère en fille, mais semblait souvent moins sûre d'elle et de ses informations, et faisait parfois intervenir des individus de sexe masculin en cours de route. La succession père-fils était nommée ərur*u,* littéralement « le dos », la colonne vertébrale, ce que l'on peut traduire par lignée. Le terme inverse pour désigner la lignée maternelle, *tesa,* l'estomac, recueilli ailleurs par d'autres chercheurs, était connu, mais non utilisé. On lui préférait le terme de *temeṭ,* parenté proche ou lointaine, et pouvant s'appliquer indifféremment aux parents paternels ou aux maternels. Si vraiment il devenait nécessaire (mais c'était moi qui insistais) de préciser, on pouvait employer un terme descriptif : *temeṭ wan alas, temeṭ wan tantut,* parenté de l'homme, parenté de la femme.

32 Avec Ayloq, il fut possible de reprendre ces lignées à partir de leur origine, et de reconstituer pour chaque niveau généalogique, de

façon horizontale, les unions successives et la liste des enfants issus de ces unions.

33 Ayant établi un schéma généalogique simplifié, à partir des deux fratries d'origine, aboutissant pour chaque *əruru* à l'un des individus vivants de la lignée (Al, A2, A3... A8 et de B1 à B7), il fallait essayer de déterminer si l'on se trouvait en face de lignages - de patrilignages en l'occurrence : l'aspect agnatique de *l'əruru* suggérait la patrilinéarité, de même que l'appartenance à part entière des fils de Gingin à la *tăwshet* des Illabăkan. Enfin, il était généralement admis que, contrairement aux Kəl Âyăr et aux Kəl Âhăggar, les Iwəlləmmədăn transmettaient le pouvoir politique, l'*əṭṭəbəl*, selon la voie patrilinéaire). Quelles étaient donc les fonctions sociales de *l'əruru ?* Quelles étaient les marques de l'incorporation à tel ou tel *əruru,* nom, statut, emblème, transmission de patrimoine, détermination du champ des alliances possibles, de la résidence ? Tous les facteurs déterminants énumérés dans tout bon manuel d'anthropologie furent un à un examinés, sans beaucoup de succès : aucun nom particulier ne permettait de distinguer les membres de la série A de ceux de la série B. L'inexistence d'appropriation territoriale et de biens immeubles chez ces nomades compliquait encore le problème.

34 En ce qui concerne la transmission des biens – bétail, armes, bijoux, captifs –, si la règle musulmane de partage inégal entre les enfants de sexes différents est souvent invoquée, elle connaît de multiples transgressions, et les formes multiples qu'elle peut prendre (préhéritage, donations entre vifs, transmission de biens dans une lignée féminine (de mère en fille exclusivement) de biens inaliénables, etc.) ne font pas clairement appel à un principe de filiation ni unilinéaire, ni bilinéaire en vertu duquel il existerait une norme selon laquelle certains biens seraient transmis par la voie patri ou matrilinéaire.

35 Quant au champ de l'alliance, son extension paraît maximale, puisque la catégorie de conjoints interdits est particulièrement réduite, aux seuls germains et conjoints des parents d'Ego [13]. Toutefois, l'affirmation (recueillie chez tous les groupes Touaregs par tous les auteurs) selon laquelle les Illabăkan aussi pratiquent une union préférentielle avec la *tabobaṣt,* la cousine croisée (patri ou matrilatérale), fit un moment penser que l'on se trouvait en face de deux groupes échangeurs de femmes. Un rapide examen des unions effectivement réalisées dans le passé montra qu'on avait preque autant de mariages internes, en A ou en B qu'entre des individus appartenant respectivement à A et à B.

36 Prenant alors en considération les remarques de Needham (1964 : 238 ; 1966 : 142) selon lesquelles 1) « il faut établir une distinction entre les catégories d'une terminologie et les groupes de filiation fonctionnels que ces catégories peuvent ou non déterminer », et 2) « les terminologies de filiation linéaire [appellation malencontreuse !] ne sont pas nécessairement en corrélation avec une quelconque règle de filiation particulière », j'arrivai à la conclusion que les *əruru* ne pouvaient être considérés comme des patrilignages, et qu'il n'était possible, du moins à l'époque actuelle, de distinguer chez les Illabăkăn, ni patri- ni matrilignages.

37 Etait-ce le résultat d'une évolution ? Etait-ce inhérent au statut *d'iməghad ?*

38 Un réexamen de la littérature portant sur d'autres groupes (Kəl Âhăggar, Kəl Ayăr, Iwəlləmmədăn Kəl Âtăṛam et Udalăn) fit apparaître chez les différents auteurs de telles difficultés pour expliquer les incohérences des systèmes lignagers qu'ils décrivaient (ils en étaient réduits à invoquer des « variations » du mode de filiation) qu'il emporta ma conviction : si le mode de filiation est variable, ce n'est pas un trait structural [14].

39 Les remarques qui m'étaient faites par les informateurs chaque fois que je tentais de leur faire établir une distinction entre les deux côtés de la parenté, paternelle et maternelle, *arum* et *tesa* (ou *temeṭ*), et comme quoi, même si l'on pouvait en effet établir une différence théorique entre ces deux catégories, « en définitive, c'était la même chose », rejoignaient les observations de Keenan (1977 : 341) chez les Kəl Âhăggar, reprises par C. Oxby (1978 : 63) chez les Kəl Fəṛwan : « the 'stomach', which symbolizes the mother's family, and the "back", which symbolizes the father's family, are said to be the same thing. »

40 La constatation faite également par Guignard chez les Udalăn en ce qui concerne le choix de *l'amənokal* parmi ceux qui « ont les deux pieds dans le même lignage » (Guignard, 1975 : 57) paraît aller dans le même sens.

41 Parallèlement, l'établissement de la nomenclature de parenté se révélait dans l'ensemble conforme à celles qui avaient été recueillies dans d'autres groupes (aspect descriptif de la terminologie, de type iroquois (P = FP # FM), distinction entre germains aînés et cadets (introduction du facteur de séniorité), entre cousins parallèles patri- et matrilatéraux et cousins croisés (non distingués), petit nombre de termes d'adresse, etc.

42 Toutefois un certain flou subsistait dans mes informations à propos de l'emploi du terme *tegăze* (enfant de sœur, sans distinction de sexe), s'opposant au terme *ăŋŋătṃa,* (oncle maternel, frère de la mère). Il me semblait qu'en fait, chez les Illabăkăn, ce terme s'appliquait, de façon plus large que la définition restreinte qui en était donnée au premier abord, à l'ensemble des enfants des *ibobaẓăn* [15].

43 Les *ibobaẓăn* étaient présentés, chez les Illabăkăn comme ailleurs, comme les conjoints préférentiels. Il fallait donc voir si dans les faits

cette préférence exprimée se retrouvait, et cela si possible d'une part dans les mariages passés reconstitués dans les généalogies, et d'autre part dans la pratique matrimoniale actuelle.

Le monde des *ibobaẓăn*

44 Selon le schéma idéologique complaisamment exposé par les intéressés, un individu (masculin par exemple), qui éprouve et manifeste envers ses parents une affection qui devient de plus en plus distante et réservée à mesure qu'il s'élève en ăge – et en particulier à partir du moment où il porte le *tagəlmust* – entretient avec ses germains des relations affectueuses tempérées par le principe de séniorité, ce qui est également valable pour ses cousins et cousines parallèles, avec lesquels il est souvent élevé. Avec ses cousins croisés (et ses cousines), il établit et entretient une relation de plaisanterie, très active dans certains cas, peu apparente et modérée dans d'autres. Toutes les cousines de ce type sont considérées comme des épouses potentielles, et l'on explique que ces relations libres permettent de se mieux connaître en cas de mariage effectivement réalisé. Les parents de la *tabobaṣt* et en particulier *L'ăŋŋătṃa*, le frère de la mère, mais aussi son épouse, et aussi la sœur du père et son mari, sont considérés comme des beaux-parents potentiels, et à ce titre sont l'objet de la plus grande réserve et d'un évitement certain.

45 Dans la pratique, il n'est pas rare que l'on épouse une cousine parallèle et ce sont à ce moment-là ses parents (le frère du père et son épouse, la sœur de la mère et son mari) qui seront considérés à tout jamais (et même, ce qui est assez fréquent, si l'union vient à se défaire) comme des beaux-parents (*əḍaggal,* terme réciproque).

46 L'examen des données, rendu particulièrement complexe par l'absence de ces fds directeurs et de ces principes de classement que sont les lignages [16] a permis toutefois de relever les chiffres ci-dessous : sur 180 mariages dont au moins les deux parents de chaque conjoint étaient identifiés, on compte :

hors *tăwshet*	6
ibobaẓăn vrais	22
aṛa n meddăn əsshin	17
aṛa n teḍoḍen əsshin	9
aṛa n meddăn əkkoẓ [17]	39*
ibobaẓăn classificatoires	87**
total échantillon	180

Note 17 [17]
Note * [1]
Note ** [2]

- Pour 123 de ces mariages, on pouvait trouver deux déterminations possibles du lien de parenté entre les conjoints.
- Pour 65 d'entre eux on pouvait en trouver trois.
- Pour 46 unions, le lien de parenté remontait aux fratries d'origine, et était donc assez lointain.

47 La *tăwshet* se présente donc comme un ensemble de descendants de groupes de germains des deux sexes, à mode de filiation indifférenciée, n'ayant ni prescriptions ni interdits matrimoniaux (autres que ceux de l'inceste proche), pratiquant une endogamie destinée à marquer les limites du groupe, et au sein duquel les relations d'alliance prennent le pas sur les relations de consanguinité. La *tăwshet* se donne un nom, se situe dans son intégralité au sein d'un ensemble politique *əṭṭəbəl*, noue des relations à titre collectif avec tel ou tel groupe *d'imajəghăn*, possède parfois

une marque de bétail *(ejwăl),* et en tant que groupe de filiation cognatique (ou bilatéral), paraît se rapprocher du modèle du clan écossais ancien « an endogamous non unilinear descent group, and not an unilinear clan » (Davenport 1959 : 558).

48 Un tel groupe de filiation peut évoluer par segmentation : un groupe de germains, un *aghiwăn* par exemple, se mettant à pratiquer des unions extérieures [18], soit avec un groupe voisin avec lequel il pourra fusionner par la suite, et c'est le cas déjà cité des Tarfa dans le passé, aboutissant à l'incorporation totale de ceux-ci par les Illabăkan, et à leur disparition en tant que tels ; soit par des unions individuelles et dispersées qui, provoquant peu à peu une distanciation et un relăchement des liens avec le groupe initial, aboutira au bout d'un certain laps de temps à la création d'un nouveau groupe autonome, qui à son tour constituera, puis consolidera son identité propre en pratiquant des unions internes : c'est l'exemple du groupe voisin et allié des Inămăgrawăn (environ 300 personnes), que l'on peut considérer comme une *tăwshet en voie de constitution*. Son nom même (du nom verbal *anəməgraw*, litt. « fait de se trouver l'un l'autre réciproquement ») est présenté par les intéressés comme symptomatique de leur hétérogénéité.

49 Ils se considèrent toutefois comme proches parents des Illabăkan, puisque leurs traditions d'origine se réfèrent également à un homme venu de la tribu des Imməddədrăn, un nommé Alkanata, qui aurait épousé une femme Tarfa, Adarajet. Tout d'abord restés groupés avec les Tarfa, les descendants de ce couple s'en sont séparés à partir d'un nommé Adam (dont les frères sont restés Tarfa), par un déplacement vers l'est et une politique d'alliances résolument tournées vers l'extérieur. Il ne semble pas pourtant que ces unions avec des étrangers aient pris un caractère systématique et réciproque. Elles sont présentées, dans les quelques généalogies recueillies, comme

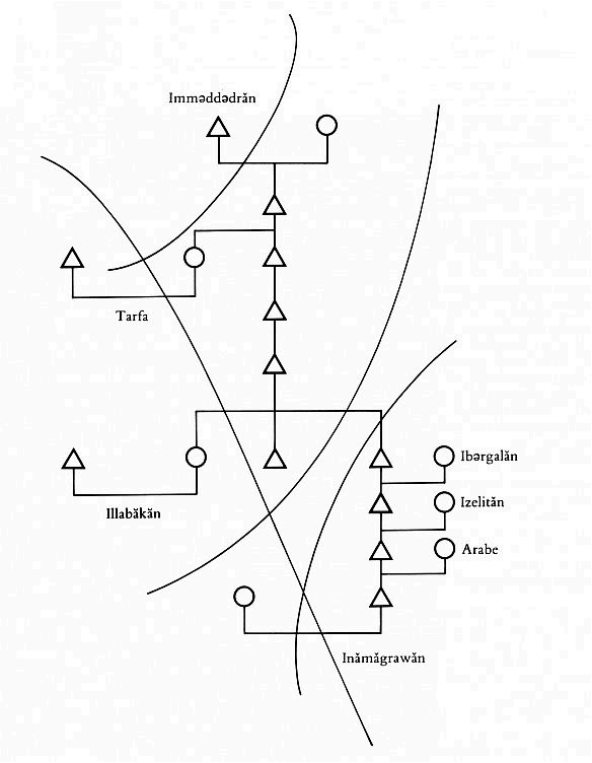
des incorporations d'individus (Ibərgalăn, Izelităn, Kəl Gərəs, Ibăḍăyḍayăn, Arabe même), hommes aussi bien que femmes, mais ne paraissant pas liées à des échanges réguliers entre groupes, sauf avec les Illabăkan avec qui des unions réciproques, non considérées comme des mariages étrangers, continuent d'être pratiquées régulièrement : c'est ainsi que la dernière femme survivante de Najim, Tasarabat, venait des Inămăgrawăn, et que l'épouse répudiée de leur fds y a trouvé refuge et nouveau conjoint.

50 On a ainsi, par une suite d'emboîtements successifs, un processus de constitution, puis de disparition et/ou de segmentation d'un ensemble qui, si les facteurs extérieurs concourant à son développement (conditions climatiques favorables, situation politique stable, absence d'épidémies meurtrières, etc.) se trouvent réunis, choisira pour y parvenir une pratique endogame renforçant la cohésion du groupe et son poids économique, en évitant la dispersion de la richesse (en bétail) que représenterait le paiement du prix des fiancées, la *taggalt*, à l'extérieur du groupe. Dans la situation de sujétion politique qui était la leur, les *imə́ghad* avaient une certaine latitude d'action en face des *imajəghăn* : de leur importance démographique dépendait en définitive la force de l'*əṭṭəbəl*. La conséquence immédiate de cette force se traduit par la richesse en troupeaux, elle-même nécessaire à l'exercice de cette puissance.

51 Il est probable que le phénomène de segmentation intervient lorsqu'une *tăwshet* a atteint son développement optimum dans l'occupation de la niche écologique que représente son aire de nomadisation. Inversement, l'incorporation et la disparition d'une *tăwshet* en tant que telle (dont on a de nombreux exemples si l'on se réfère aux auteurs ayant écrit sur les mêmes régions à des périodes

différentes dans le temps) semble être la conséquence d'un affaiblissement démographique naturel (épidémies) ou militaire.

Constitution de la tăwshet des Inămăgrawăn (Y. Assié, LAPMO)



52 Voyons maintenant comment se pratiquent réellement, de l'intérieur, ces stratégies de renforcement de la cohésion du groupe et d'accumulation collective de la richesse, par l'utilisation de toutes les possibilités offertes par des règles de résidence souples, et par un champ de l'alliance particulièrement large.

L'*aghiwăn*, unité résidentielle

53 Sous-tendue par les nécessités de la gestion des troupeaux, des păturages et des points d'eau, la répartition des Illabăkăn sur l'étendue de leur aire de nomadisation, variable selon les saisons, s'ordonne toutefois selon le principe suivant : les tentes, appartenant aux femmes mariées, regroupent chacune les ménages

d'un homme et de ses fils mariés, plus rarement de ses filles et leurs maris, parfois également de parents plus ou moins éloignés, dans un ensemble concourant selon des modalités et à des degrés divers à la gestion collective d'un troupeau dont chaque tête de bétail est appropriée individuellement.

54 Chaque tente abrite un homme, sa femme, leurs jeunes enfants, leurs filles jusqu'à leur mariage. Les grands garçons, ou les jeunes gens célibataires, s'ils ne couchent plus sous la tente (sauf à s'y abriter en cas de pluie), y restent attachés en tant que rationnaires [19] théoriques, jusqu'à leur mariage également.

55 Pendant toute la saison sèche – et depuis le retour de la transhumance d'hivernage, la « cure salée », c'est-à-dire dès le mois d'octobre – les Illabăkăn, installés dans quelques-unes des vallées sèches qui coupent le plateau de la Tadărast au sud d'Ingal, ne se déplacent que peu le long de ces vallées, et les campements s'étirent et se succèdent presqu'insensiblement.

56 L'importance d'un campement dépend de plusieurs facteurs, géographiques, démographiques, économiques. La situation de l'implantation conditionne les possibilités d'accueil, en hommes et en troupeaux : c'est ainsi que l'on constate que les petits campements, les moins importants en nombre de tentes et en troupeaux, les « parents pauvres », en quelque sorte, sont dispersés à la périphérie, sur le plateau entre deux vallées, alors que les campements les plus nombreux et les plus opulents occupent sans solution de continuité le fond des vallées où certaines mares demeurent en eau pendant plusieurs mois après la fin des pluies.

57 Le campement est généralement nommé et reconnu par les autres d'après le nom de son « chef », *amghar* (litt. vieux, grand-père, chef, sans connotation politique ou juridique, personne dont on reconnaît l'autorité morale, la sagesse et l'expérience, et à qui doit se

manifester un affectueux respect). *Amghar* est le terme d'adresse utilisé pour les personnes en face de qui l'on doit faire preuve de déférence, souvent employé en particulier par les étrangers en visite au campement. Si en principe tout aîné d'un groupe de germains est appelé à devenir *amghar* d'un *aghiwăn*, les qualités individuelles et la personnalité (intelligence, sens de la mesure et de la réflexion acquises dans l'ăge mûr et succédant si possible à une jeunesse fougueuse et fertile en actions d'éclat) entrent pour une part importante dans la renommée d'un homme et ses chances de devenir le noyau d'un campement important. L'union avec une femme issue elle aussi d'un campement prestigieux et possédant par elle-même des qualités valorisantes (beauté, don de la parole), est particulièrement recherchée : ce sont les femmes qui font la réputation des hommes, par l'intérêt qu'elles leur portent et la parole qu'elles véhiculent, de la confidence complaisamment colportée au poème, à l'épopée, composés par elles ou simplement récités, double faire-valoir pour la diseuse et son héros.

58 Plus la réputation d'un homme est grande, plus son campement aura tendance à s'étoffer : ses fils concluront des alliances avantageuses et ses belles-filles apporteront, en même temps que leur tente et les animaux que leurs parents leur confieront, des servantes qui augmenteront la capacité de production et d'accueil du campement, et représenteront un attrait supplémentaire pour les bergers (*eklăn* attachés au campement ou bergers salariés) par les possibilités d'unions qu'elles offrent sans changer de campement [20].

59 Inversement, un *amghar* verra sans trop de déplaisir ses filles contracter des mariages hypogamiques avec des parents moins favorisés par la fortune, car dans ce cas il est fréquent que les gendres choisissent de résider dans le campement de leur beau-père, ce qui augmente la clientèle de celui-ci et la main-d'œuvre pour

s’occuper des troupeaux, et permet également de ne pas séparer du troupeau les animaux personnels de la fille ou ceux qui lui sont prêtés au moment de son mariage.

60 Quelques exemples de composition de campements et des stratégies d’alliance qui se développent entre eux éclaireront peut-être les mécanismes qui président au choix des conjoints dans ce groupe où les interdits matrimoniaux relevant de la filiation sont réduits au strict minimum. Il semble que l’on puisse faire l’hypothèse qu’au moins à ce stade de l’évolution de la *tăwshet* la pratique endogame et la répartition des unions entre les différentes catégories de cousines, transformées en *ibobaẓăn* pour les besoins de la cause, soit un élément de renforcement de la cohésion du groupe, et à partir de ses divers éléments constitutifs (peut-on les appeler des « segments indifférenciés » ?), un mécanisme assurant la promotion économique et sociale de l’ensemble.

61 Même si les fonctions de « chef » au niveau de la *tăwshet* sont extérieures à l’organisation traditionnelle des *tăwsheten* d’*iməghad* (collecte de l’impôt, relations avec l’administration en matière de scolarisation des enfants, d’élevage et d’hydraulique pastorale, de santé et de police notamment), il est évident que l’exercice de ces fonctions permet, depuis plus d’un demi-siècle maintenant, l’accession à un rang économique éminent – en particulier en raison du pourcentage de ristourne sur les impôts perçus qui est consenti par l’administration.

62 En 1968, le campement du « chef » Najim se composait en saison sèche de dix tentes d’Illabăkan proprement dits, de six tentes d’*eklăn* et d’une tente de forgerons. La tente de l'*amghar*, occupée par lui et sa femme (la cinquième) nourrissait également cinq fils encore célibataires (dont trois nés de son épouse actuelle), ainsi qu’un *tegăze*

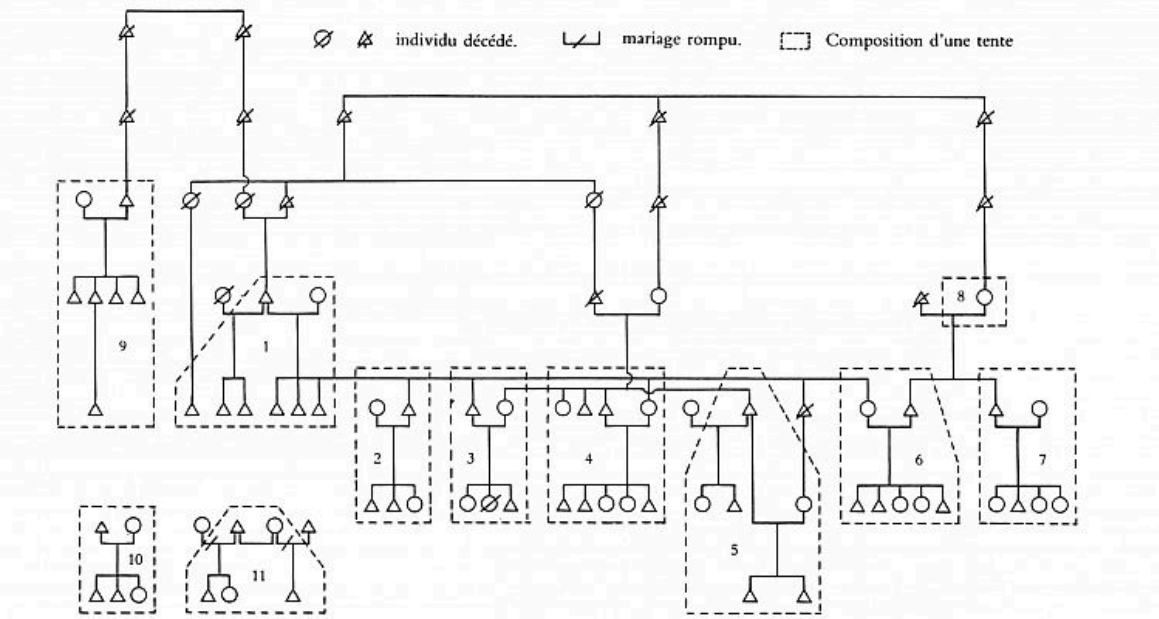
de Najim, présenté du moins comme tel, mais dont la relation réelle était assez lointaine.

63 Venaient ensuite deux tentes de ses fils mariés. L'aîné avait épousé la fille de Ghalisum, autre chef de campement important, qui faisait chez son père de fréquents séjours. Le schéma p. 152 montre les relations existant entre Najim et Ghalisum.

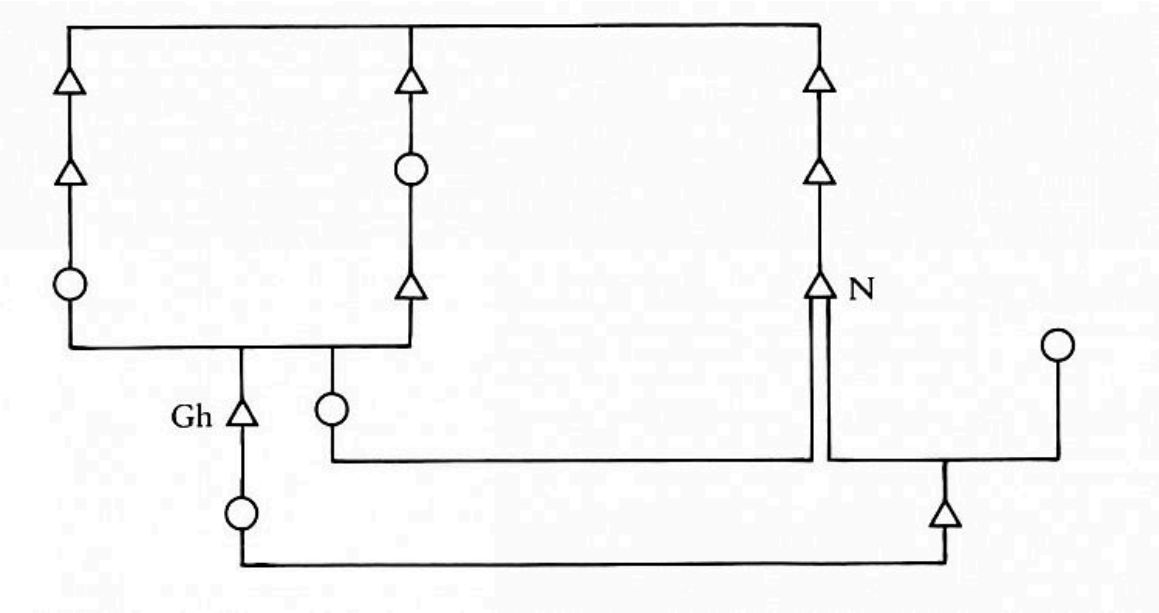
64 Deux filles de Najim étaient également présentes en permanence dans ce campement avec leurs époux dont les liens de parenté avec elles sont représentés à la suite.

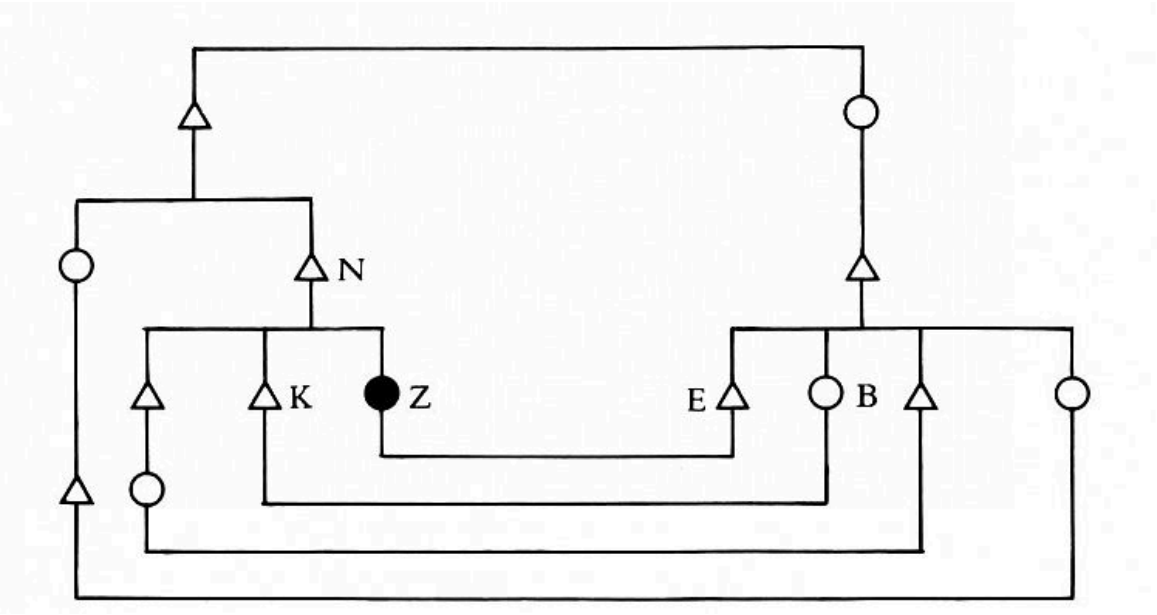
65 Zeinabu et son mari Eshebbi, Kilikili et son épouse Bintu se disaient *ibobazăn*, puisque leurs pères étaient, eux, *ibobazăn* vrais, c'est-à-dire fils d'un frère et d'une sœur. Najim considérait les enfants de son abobaẓ comme ses tegăze. Leurs parents étant disparus, il était « normal » que Eshebbi se joigne au campement de son beau-père, en même temps que sa sœur Bintu, épouse de Kilikili, et qu'une autre sœur, Alliban, qui épousa peu de temps après Abdu Samed, autre tegăze de Najim. Notons également qu'un autre frère, Abutali, est l'époux d'une petite fille de Najim.

Le campement de Najim en 1968. (Les tentes d'*eklăn* ne sont pas figurées)



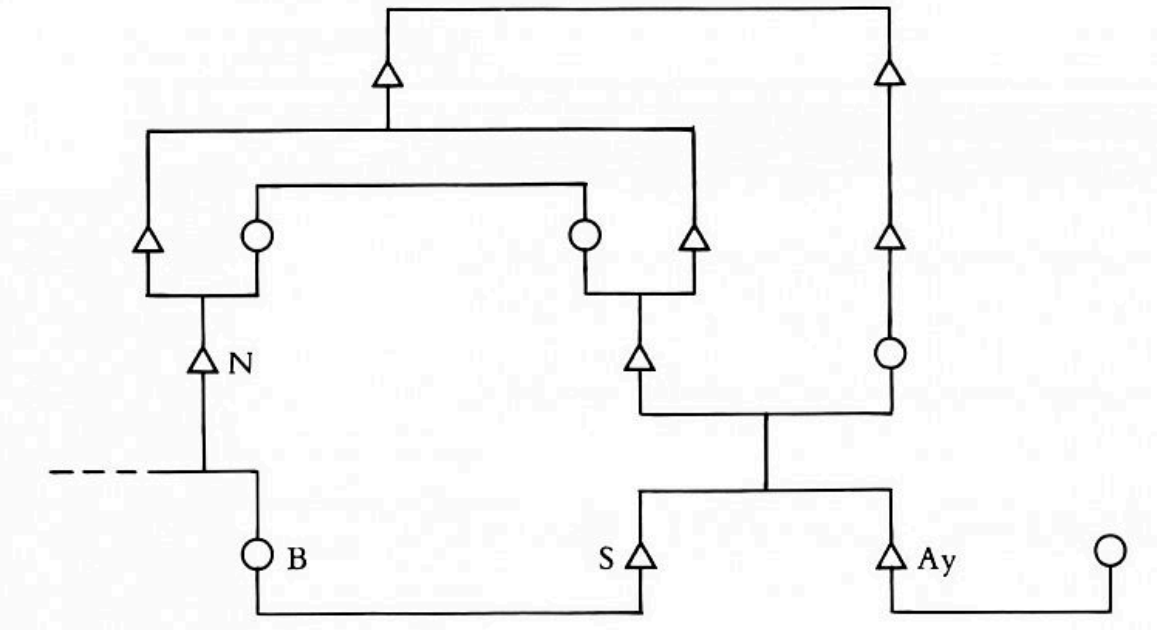
En 2 et 3, les fils mariés de Najim. En 4 et 6, ses filles mariées. En 5, une petite fille (mariage oblique). En 8, une vieille femme veuve, mère des hommes de 6 et 7, elle même *ara n meddăn* de Najim. L'homme de la tente 9 considère Najim comme son *tegaze* (cf. p. 153).
La tente 10 vient du campement élargi de Bobeji, à Idingiri, à titre provisoire (enfnats scolarisés à I n Aggar). En 11, une tente d'artisans (forgeron - cordonnière), avec les enfants d'un premier mariage des époux actuels.





Fille 1, Zeinabu et son mari Eshebbi Kilikili et son épouse Bintu

66 L'autre fille de Najim, Baz, a également attiré son mari et le frère de celui-ci dans le campement paternel, en raison cette fois d'une double relation parallèle (et même d'une troisième, si l'on considère le lien qui unit le père et la mère des deux frères).



67 Plus difficile à expliquer était la présence de la tente unique habitée par le très vieux Biska, sa femme et leurs quatre fds adultes, dont un seul avait été marié, mais était présentement divorcé, sans tente, et avec un enfant d'environ cinq ans à l'époque. La relation de parenté entre Najim et Biska remontait à trois générations. Biska, ăgé de plus de quatre-vingts ans à l'époque, complètement aveugle et un peu găteux, avait pourtant la réputation d'avoir été un guerrier fameux. Mais il était très pauvre (lui et ses fils ne disposaient que de sept chamelles, d'une dizaine de vaches et d'environ soixante-dix chèvres et moutons). La parentèle proche de Biska était très réduite, et c'est sans doute sa pauvreté qui avait empêché les mariages de ses fils. Il s'était donc adjoint au campement de Najim, dont l'opulence n'était pas sans produire quelques retombées intéressantes : il était de notoriété publique que tout aveugle et un peu sourd qu'il ait été, et si éloignée des autres tentes que soit la sienne, il entendait toujours le son très particulier du sucre que l'on casse, et arrivait bien vite boîtant et appuyé sur son băton, pour se joindre à la cérémonie du thé, dans quelque tente qu'elle soit préparée (cf. p. 151, tente 9).

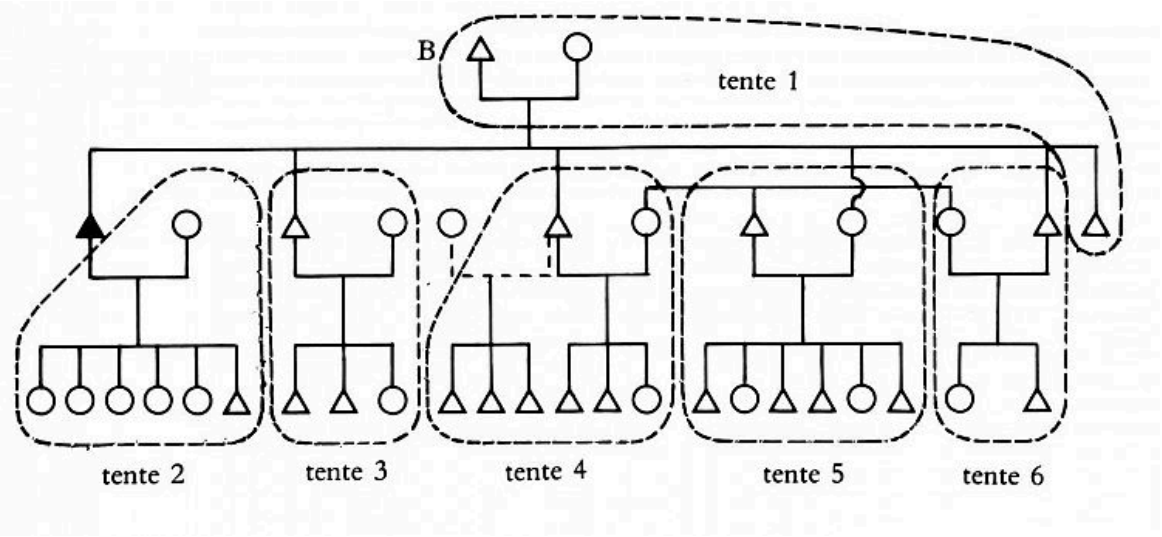
68 Citons pour terminer la tente d'Ekketel et de sa famille : rattaché familialement plutôt aux campements de la région d'Idingiri, dans la mouvance du campement de Bobeji (cf. plus loin), il s'était rapproché d'Inn-Ăggăr et de Najim depuis quatre ans, car deux de ses enfants étaient écoliers, et il préférait résider à proximité d'eux. La plus grande partie de ses animaux, par contre, était demeurée dans son campement d'origine.

69 Enfin, en plus des tentes des *eklăn* attachés à la famille de Najim, on trouvait également une tente d'artisans, l'homme forgeron et la femme cordonnière, ainsi qu'un marabout s'occupant de l'instruction religieuse des enfants de l'école.

70 A la même époque, le campement de Bobeji, le plus riche des Illabăkăn en troupeaux et en serviteurs, se composait :

- de lui-même, de sa femme et de leur dernier fds célibataire ;
- de quatre fds mariés, dont l'aîné était décédé ; sa veuve toutefois était restée dans le campement, avec sa tente, six enfants en bas-âge et son père, très vieux et très pauvre ;
- d'une fille mariée et de son conjoint.

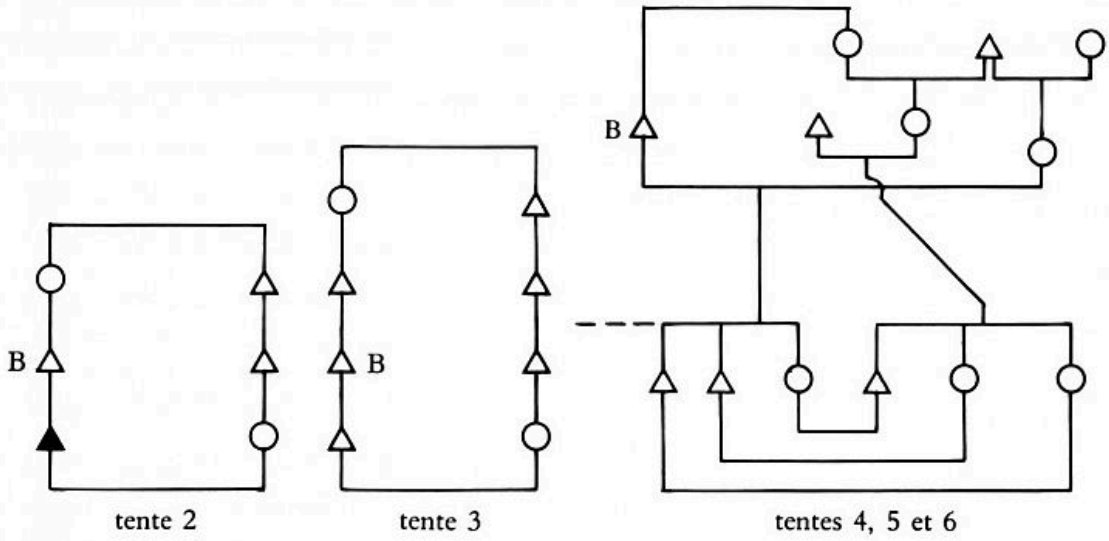
Le campement de Bobeji en 1968



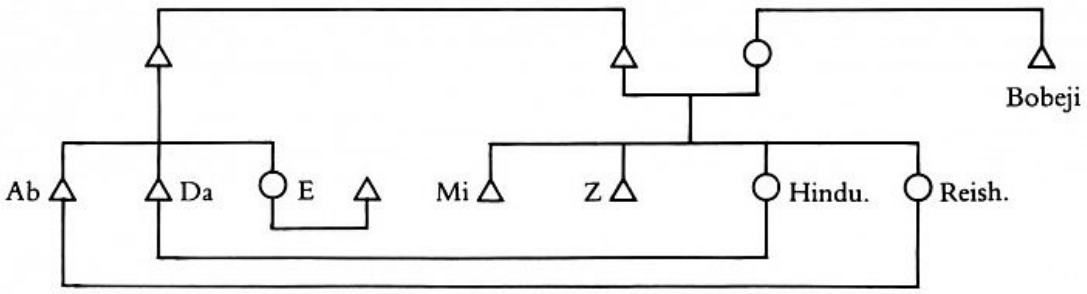
71 Dans ce cas également, le « poids » économique du beau-père représentait un facteur d'attraction, s'ajoutant à la relation de germa-nité existant entre les conjoints des enfants de Bobeji (voir schéma).

72 Un premier mariage de l'un des fils de Bobeji avec une petite fille de Najim n'avait pas duré : la jeune femme s'était sauvée et refusait de rejoindre son époux.

73 Les enfants de Bobeji sont tous considérés comme ayant épousé leurs *shibobaẓen*. En effet, en ce qui concerne la tente 2, Bobeji et le père de sa belle-fille sont *ibobaẓăn* vrais (enfants d'un frère et d'une sœur). Pour la tente 3, la relation croisée remonte à deux générations. Quant aux tentes 4,5 et 6, dont les conjoints sont des germains, Bobeji est l'oncle maternel *(ăŋŋgătma)* de leur mère :



74 Une dizaine de tentes de serviteurs complétaient ce campement, qui se poursuivait le long de la vallée d'Idingiri par des campements satellites et apparentés, installés à des distances variables selon les époques et ne se déplaçant pas toujours en même temps : et en particulier les neveux (fds de la sœur) de Bobeji, Miteran et Zeyed, ainsi que les *aṛa n meddăn* (cousins parallèles patrilatéraux) de ces derniers, avec leurs épouses.



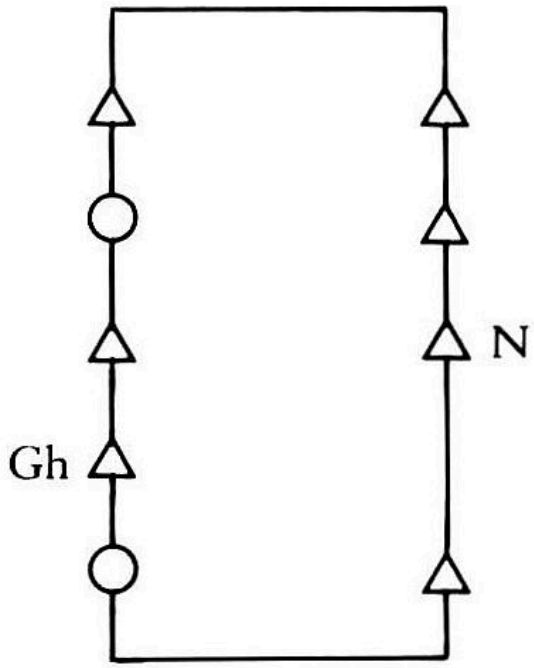
75 Dix ans plus tard, Najim et Bobeji avaient tous deux disparu. Après de nombreuses négociations internes aussi bien qu'avec l'administration pour savoir qui succèderait à Najim, après le refus d'Ayloq (cf. p. 135) pressenti (« je ne suis pas assez riche [en serviteurs] pour avoir le loisir de me consacrer aux tăches administratives »), l'accord se fit finalement sur la personne du

second fils de Najim, plus brillant que son aîné, et qui avait fait le pélerinage de la Mecque.

76 Entre-temps, il avait d'ailleurs divorcé de sa première épouse, remariée depuis chez les Inămăgrawăn. Trois de ses frères célibataires avaient pris femme : pour deux d'entre eux dans le campement de Bobeji, le troisième sur place dans la tente n° 8, dont l'un des fds est également allé chercher une épouse à Idingiri.

77 Enfin, la fille de Kilikili, adolescente choyée et engraissée avec soin, prit pour époux le dernier fils célibataire de Bobeji, et partit s'installer dans le campement de son mari.

78 On pourrait ainsi, n'étaient les limites imposées pour la rédaction de ce papier, établir les relations mouvantes qui existent entre tous les campements Illabăkăn. Ceux-ci ont été choisis en raison de leur importance numérique, politique et économique, et parce qu'ils représentent les pôles autour desquels s'articulent les diverses stratégies d'ensemble de la *tăwshet*, de même que certaines stratégies individuelles. Chaque décès, chaque union, chaque divorce, provoquent une redistribution des tentes, une modification de la composition des campements : c'est ainsi que le fils aîné de Najim, écarté de la fonction de chef administratif, a pris quelque peu ses distances, et tend à se rapprocher plus fréquemment que par le passé du campement de son beau-père Ghalisum, tout en continuant toutefois à assumer une responsabilité importante dans la surveillance des troupeaux de son père et de ses frères et sœurs, qui continuent d'être au moins en partie gardés ensemble (cf. E. Bernus, 1974).



79 Au niveau collectif, les stratégies matrimoniales tendent souvent à renforcer la puissance économique du groupe. Toutefois, il est toujours possible de récupérer un élément plus « faible » (du côté paternel ou du côté maternel). Par exemple, un prétendant « faible » pourra accéder à une union avec une fille plus riche que lui en compensant cette « faiblesse » par une *taggalt* (prix de la fiancée) plus élevée que celle qui serait normalement exigible [21] .

80 Il faut cependant insister sur la part que revêt au sein de la société la liberté individuelle de chacun, et la marge de manœuvre importante dont dispose tout un chacun pour régler la conduite de sa stratégie personnelle [22] : une jeune fille, même pour un premier mariage, ne se laissera en aucun cas imposer un mari, aussi riche soit-il, dont elle ne voudrait pas. Les cas de jeunes femmes qui dûment mariées aux yeux de la loi coranique, refusent de rejoindre le campement de leur époux et le contraignent au divorce parfois même avant la consommation du mariage ne sont pas rares. Les histoires

d'enlèvement d'une femme promise contre son gré par un galant amoureux font les délices des soirées, et les victimes de ces mariages ratés sont tournées férocement en dérision par les gens de leur génération – leurs cousins croisés.

81 De même, on peut citer des cas où une stratégie d'ascension sociale personnelle passe par une série de mariages et de divorces successifs.

82 Mais de toutes façons, le choix démographique est tel qu'il existe toujours une possibilité de trouver, au sein de la *tăwshet*, un conjoint satisfaisant, que l'on pourra cataloguer *abobaẓ* sans risque de se tromper et qui présentera des avantages sociaux non négligeables, qu'il s'agisse de ses qualités personnelles hautement prisées par le corps social tout entier, de renforcer la puissance du campement auquel il s'adjoindra, ou d'aller à l'extérieur nouer des liens avantageux.

83 A la question posée par P. Bonte (et qui était implicite au début de ce texte) de savoir si la *tăwshet* est un groupe de filiation, je serais personnellement tentée de répondre par l'affirmative : groupe de filiation non unilinéaire, ou indifférencié. L'endogamie régnant au sein de la parenté cognatique, telle qu'il est possible de l'observer pendant une séquence de la vie de ce groupe de filiation, porte toutefois en germe des possibilités de segmentation – donnant naissance à de nouvelles *tăwsheten*, qui à leur tour grandiront et se délimiteront elles-mêmes – par l'établissement toujours possible d'unions extérieures, qui deviennent nécessaires un jour ou l'autre dans l'histoire dynamique de la société tout entière.

NOTES

1.*Kəl Təmajəq :* « ceux de la təmajəq » (ceux qui parlent). Ce terme, avec ses variations dialectales (Kəl Tamahaq, Kəl Təmashək etc.) est celui qui est employé par les intéressés eux-mêmes pour désigner tous ceux qui appartiennent à l'ensemble touareg, à quelque strate sociale qu'ils appartiennent. Le mot *touareg,* qui doit être considéré comme un mot français, est utilisé par nous dans ce même sens global. Cf. Bourgeot, 1972 : 533-554).

2. *əṭṭəbəl* : tambour insigne du pouvoir de *l'amənokal.* Employé souvent pour désigner l'ensemble politique soumis à cet *amənokal* (drum-group, confédération).

3. Nicolaïsen, 1963 : 436.

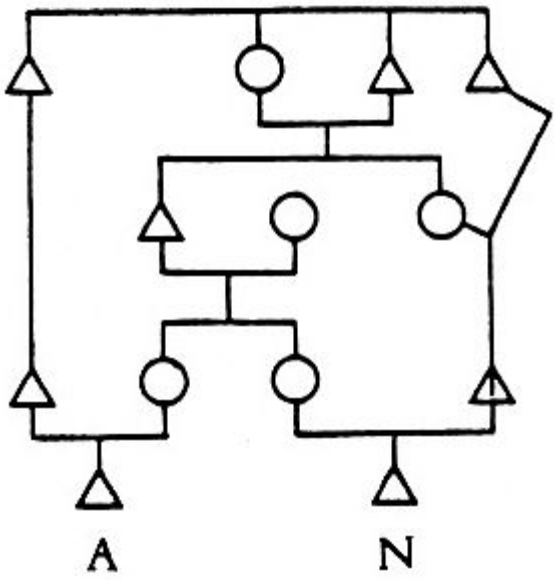
4. Cf. E. et S. Bernus, 1972.

5. Nommé par l'administration coloniale pour succéder à In-Shilken, son cousin parallèle patrilatéral classificatoire, dont le fils Rhabibi était décédé sans descendance mâle.

6. Tilbaq, donné comme « un village près de La Mecque » !

7. Selon Ekhya ag Sidiyen, Uli est le nom du grand-père de l'*amənokal* actuel des Ifughas.

8. Leurs mères étaient sœurs : *aṛa n teḍoḍen,* litt. « fils de femmes », cousins parallèles matrilatéraux. Mais ils se présentèrent d'abord comme *ibobazăn.* En réalité, la relation croisée s'établissait comme suit : leur arrière grand-mère maternelle commune (MMM) était la sœur cadette du grand-père paternel d'Ayloq (PP). Mais aussi de celui de Najim, ce qui fait qu'ils pouvaient également se dire *aṛa n^meddăn* « fils de frères ».



9.*abobaẓ,* fem. *tabobaṣt,* pluriel : *ibobazăn, shibobaẓen :* cousins croisés, enfants d'un frère et d'une sœur.

10. Je n'ai pas enquêté personnellement auprès des familles ou des individus se reconnaissant encore comme d'origine Tarfa. Il serait intéressant de voir si sur cette « frange » territoriale de la *tăwshet* certaines unions sont également pratiquées avec d'autres *tăwshet* voisines, introduisant également la nécessité de prendre en compte un facteur de proximité géographique.

11. Ayloq également, mais il avait atteint l'âge auquel il n'était plus convenable pour lui de se livrer publiquement à ce genre de distractions, réservées aux femmes et aux jeunes gens. Ajoutons que sa renommée de savoir dépassait très largement les limites de la *täwshet* des Illabakăn, et était reconnue non seulement parmi les Kəl Denneg au sens large, mais également chez les Isawăghăn d'Ingal et leurs voisins Kəl Făday.

12. La vallée de Shiwalemban, où nomadisent une partie des Illabakän du groupe d'Idingiri est souvent appelée *aghiwăn wan Reishatu,* « le campement de Reishatu ». Cf. plus loin la définition et la description de l'*aghiwăn.*

13. Ajoutons y les frères et sœurs de lait.

14. Cf. Séminaire du Laboratoire d'Anthropologie Sociale 1979-80 : « Le principe de filiation dans la société touarègue : une remise en question » (S. Bernus).

15. Ce flottement et la discordance des informations recueillies sur ce terme ont été mis sur le compte de l'incompétence de certains informateurs, et non pas – à tort sans doute – comme Casajus sur le fait que des différences dans l'utilisation des terminologies étaient perceptibles selon la catégorie des informateurs (sexe, âge, statut matrimonial).

16. Un traitement informatique des données aurait probablement facilité leur exploitation.

17. Cette expression *ara n meddăn əkkoẓ,* litt. « enfants d'hommes – quatre » m'a été donnée comme signifiant : *leurs grands pères paternels étaient frères ;* elle semble toutefois moins usitée que *ara n meddăn əsshin* (deux), employée pour préciser que les pères sont frères.

18. Ce qui est toujours possible : l'endogamie de fait ne s'assortit d'aucun interdit d'exogamie, du moins au niveau de la catégorie sociale.

19. Les jeunes gens se déplacent beaucoup, et en réalité prennent leur repas là où ils se trouvent au moment où il est servi, chez un frère ou une sœur, un oncle ou une tante, et s'ils se trouvent dans le campement d'une jeune fille qu'ils courtisent, dans une tente voisine de celle des parents de celle-ci.

20. La servante *(taklit)* réside dans le campement de son maître. Les unions d'*eklăn* sont à résidence matri-uxorilocale.

21. Le principe veut que la taggalt d'une fille soit égale à celle de sa mère.

22. Cette liberté qui vaut pour tous les aspects de la vie permet de limiter les conflits ou de les éluder : en cas de difficultés, un nomade peut toujours changer de campement, et trouver à ce déménagement des raisons pastorales ou familiales qui satisfont tout le monde.

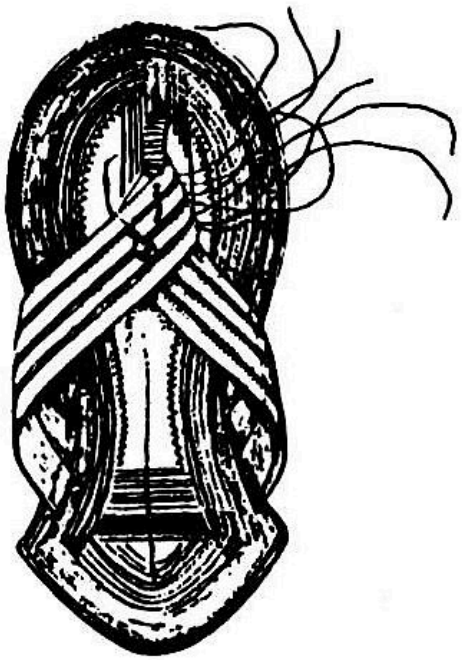
NOTES DE FIN

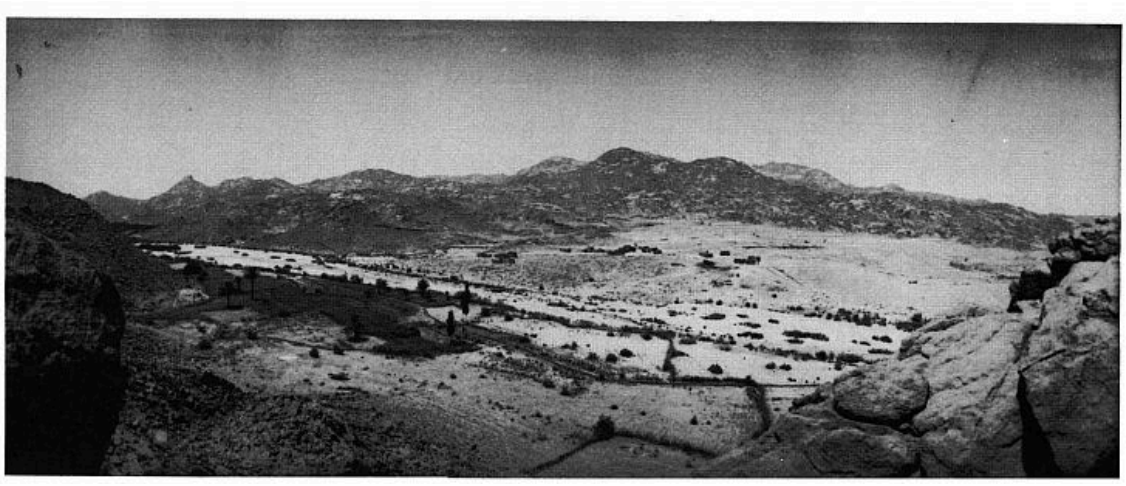
1. Souvent présentés d'abord comme *ibobazăn,* le lien parallele plus immédiat étant mis en évidence par recoupement.

2. Dont 12 chez les Inămăgrawăn.

7. L’ancêtre féminine clé de l’organisation sociale des Touaregs L’exemple de Mərtûtək

Marceau Gast





Vue de l'oued Mərtûtək. Jardin avec son drain en face de trois quartiers d'habitation

« La notion de classification finie est indéfendable d'un point de vue logique, et cette ambition méthodologique n'a eu aucun résultat qui lui confire une justification pragmatique ».

Rodney Needham, 1977

1 L'étude de la terminologie de la parenté et des catégories sociales en Ăhăggar, bien que riche d'enseignements, n'a pas permis aux recherches entreprises jusqu'à présent de dresser un tableau satisfaisant des caractères fondamentaux et du fonctionnement de cette société, ni de mettre au point une méthodologie adéquate au modèle concerné (voir en particulier les études publiées dans la *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* n° 21, 1976 et Claudot, 1982) [1] .

2 Notre tentative procédera ici d'une démarche différente. Estimant que la découverte ethnologique de ces populations n'a pas été suffisamment poussée, en particulier au niveau des catégories sociales autres que celle des suzerains, nous avons pris le parti d'essayer de comprendre quelques aspects du fonctionnement de la société globale à partir d'une communauté de cultivateurs. Celle-ci, formée en majorité d'anciens esclaves libérés, assimilés à l'ethnie des

Ḥarăṭîn, s'est bâtie en cohérence avec les règles qui régissaient l'ensemble social où elle a pris place progressivement, en tant qu'entité rurale organisée socialement, économiquement.

3 Notre observation s'appuiera sur l'histoire généalogique et l'évolution des groupes familiaux constitutifs de cette communauté ainsi que sur leurs relations économiques avec les suzerains de la terre qu'ils cultivaient.

4 Nous essaierons de comprendre quelles sont les règles implicites qui régissaient cet ensemble social complexe et de situer les origines de traits culturels profondément inscrits dans l'identité de ces populations.

5 Cette tentative ne peut représenter qu'une approche complémentaire aux précédentes études sur la parenté et l'économie des Kəl Ãhãggar. Une étude plus complète sur Mərtûtək et ses problèmes socio-économiques est en préparation.

6 Pour évaluer le fonctionnement et l'organisation d'un groupe rural comme celui de Mərtûtək (centre de culture de l'Ãhãggar, situé à 1 450 m d'altitude au pied du massif de la Tefəḍəst), il nous faut d'abord connaître parfaitement les conditions qui régissaient les rapports des cultivateurs sédentaires et des esclaves avec la société globale, c'est-à-dire avec les Touaregs Ăhăggar. Quelques articles ont déjà été publiés sur l'agriculture, l'esclavage et l'organisation sociale des Kəl Ãhãggar. Nous nous bornerons ici à en résumer très schématiquement les éléments principaux [2].

7 C'est bien avant la colonisation (entrée en scène des Français en Ăhăggar en 1902) que les premières tentatives (connues historiquement) de mise en culture des terres de l'Ăhăggar sont mentionnées [3]. Il semble que les premières plantations de palmiers d'Edələs datent de 1820, les premières cultures de 1843 et ce, sous l'impulsion d'un homme d'une double culture, touarègue d'une part,

arabo-islamique d'autre part : El Xag Axmed. Plus tard, celui-ci devint *amənûkal* et intensifia son action en faveur de l'agriculture et des agriculteurs (voir Barrère, 1971).

8 Le projet initial des Touaregs était de transformer le surplus de leurs esclaves en producteurs agricoles asservis. Mais leurs esclaves ne connaissaient rien à l'agriculture saharienne, et en outre la vie économique des quinteniers agriculteurs était plus misérable économiquement et socialement, à ses débuts, que celle des esclaves nomades. Cependant, si l'intention politique des nomades n'atteignit pas son objectif premier, l'agriculture se développa d'une part grãce à l'immigration d'agriculteurs pauvres du Touat, d'autre part grãce aux avantages progressifs que la colonisation offrit aux agriculteurs à partir du début du vingtième siècle (après 1908). Premiers points de sédentarisation, les centres de cultures sont vite devenus les relais d'une infrastructure administrative dont avait absolument besoin le pouvoir central colonial [4].

9 La société des sédentaires agriculteurs s'est donc vite développée, d'abord sous le contrôle étroit des suzerains du pays (Ihaggărən et Kəl Ulli) qui contrôlaient les rapports de production de l'ensemble social. Puis avec l'arrêt des rezzous, l'interdiction de la traite des Noirs et la substitution progressive du contrôle des nomades par l'autorité de l'administration coloniale, la société des agriculteurs s'est engagée vers une libéralisation politique et économique de plus en plus conséquente, en relation directe avec la capitale que devenait Tamanγasət.

10 Deux faits complémentaires nous paraissent avoir accéléré ce processus. Outre des Harătîn (Noirs cultivateurs libres) [5] du Touat qui acceptaient le statut de quinteniers *(xammês)* commun à toutes les zones arides islamisées du Maghreb et au Proche Orient arabe,

des Mrabṭîn cultivateurs arrivèrent aussi du Touat pour s'installer avec les premiers sous la férule des Touaregs.

11 Mais les Mrabṭîn rejetèrent progressivement le statut de quinteniers en sollicitant des contrats à moitié ou une liberté totale de mise en culture de terres vierges (à partir de 1951). Certains d'entre eux pratiquèrent même des alliances matrimoniales avec des *tawsit* plébéiennes, notamment chez les Isəqqəmărən. Les Mrabṭîn devinrent donc des cultivateurs qui échappaient progressivement au contrôle et à la pression économique des nomades suzerains [6].

12 Par ailleurs, en 1940, après une sévère sécheresse au Sahara central, bon nombre de nomades, en particulier Isəqqəmãran émigrèrent au Tamesna (Nord Niger) pour vivre de leurs troupeaux de chamelles qui n'avaient aucune possibilité de subsister dans l'Ăhăggar [7]. Ils abandonnèrent, particulièrement à Mərtûtək, esclaves et quinteniers à leur sort, sans satisfaire pendant vingt ans la part de leurs contrats agricoles en tant que suzerains des terres. Ce qui signifie qu'ils ne demandèrent pas (le plus souvent) de redevances sur les récoltes et qu'à Mərtûtək cette population d'anciens esclaves, livrée à elle-même, s'est en quelque sorte totalement prise en charge.

13 Il est évident que dans le même temps, le pays a beaucoup évolué politiquement, socialement et économiquement, que l'administration coloniale française a assisté ces populations, que des pistes, des puits ont été construits, des graines et des outils ont été distribués. Nous verrons sur les schémas généalogiques l'importance de cette période durant laquelle la communauté de Mərtûtək s'est véritablement bătie démographiquement et économiquement.

14 Nous avons choisi d'étudier la communauté de Mərtûtək, l'un des villages les plus mal connus de l'Ăhăggar sous l'effet conjugué de plusieurs raisons et objectifs :

- organisation d'un programme multidisciplinaire sur l'ensemble des Isəqqəmârən dans la wilaya de Tamanγasət [8] ;
- découpage par secteurs de l'aire géographique des Isəqqəmârən pour la nécessité du précédent programme ;
- étude de l'économie agro-pastorale de la Tefəḍəst et de son jardin permanent : Mərtûtək, en relation avec l'aire d'Edələs, de Taẓrûk et les autres points d'ancrage et de fréquentation des Isaqqamăran ;
- étude approfondie et valorisation de points stratégiques dans l'appréhension du territoire et du pastoralisme, mais laissés pour le moment hors des grands axes routiers ;
- analyse de l'évolution sociale, passée et présente, des populations concernées ;
- perspectives d'avenir.

15 Au sein de cet ensemble d'objectifs de recherche, les problèmes de l'organisation socio-économique nous ont paru fondamentaux d'un point de vue diachronique.

16 Aujourd'hui, bien que ces problèmes soient en voie de résolution, nous estimons qu'on ne peut comprendre et parler du présent et de l'avenir que si l'on est informé sur les origines et les relations complexes de cette population avec l'ensemble social qui la comprenait et dont il reste de nombreuses traces.

17 Notre enquête sur le terrain a commencé par l'identification de l'habitat par quartier en rapport avec les terres cultivées et les espaces pâturés. Les structures généalogiques et l'histoire de chaque famille avec celle de l'occupation des jardins, nous ont ensuite permis de dresser un bilan démographique, économique et social de cet ensemble rural. Ses rapports avec les petits groupes nomades des environs, les chantiers d'embauche et les villages voisins ne seront pas abordés ici.

La communauté de Mərtûtək et ses groupes de filiation

18 L'ensemble de Mərtûtək s'est bâti difficilement et a progressé lentement comme une petite nébuleuse tournant sur elle-même, en développant une force centripète et sélective sur ses éléments constitutifs et sa démographie.

19 A la faveur d'améliorations socio-économiques la croissance démographique a permis la mise en place d'un véritable ensemble social localisé sur les bords de l'oued Mərtûtək sur une longueur de 5 à 6 km. Les chefs fondateurs sont devenus le plus souvent des pôles de référence de la parenté dans de petits groupes qu'il nous est difficile d'appeler des « lignages », car ce sont autre chose que des lignages au sens anthropologique du terme. En tamăhaq, on appelait autrefois cette descendance *teğəhe* « descendance des sœurs de X… », mot qui fait référence au droit de succession (voir Foucauld, *Dict. t.-f.,* t. I, p. 412) ; aujourd'hui le terme *teğəhe* n'est plus utilisé pour les générations actuelles, c'est celui de *dag* (fils) qui l'emporte et qui correspond au terme arabe de *uled* (fils). On peut y voir le glissement de la référence aux droits transmis par les femmes à ceux transmis par les hommes. Ce qui correspond à la réalité sociale actuelle.

20 Désormais, l'obligation d'avoir un patronyme a officialisé l'appellation, faisant référence au nom d'un ancêtre connu.

21 La communauté villageoise de Mərtûtək comprenait en 1978 : 185 personnes vivantes réparties entre onze groupes, tous plus ou moins alliés, sauf un. Nous avons désigné par ordre de décroissance les groupes les plus importants de I à V, puis tous les autres indifféremment de VI à XI (groupe dernier arrivé).

22 Dans la tradition touarègue, chez les nomades, les *tawsit* se réclament toujours d'une ancêtre féminine et l'appartenance à la *tawsit* était reconnue en matrilinéarité. Le proverbe : « c'est le ventre qui teint l'enfant » rappelle ce principe.

23 En pratique, la réalité est plus variable. Les suzerains Ihaggărən (aristocrates) reconnaissent souvent l'intégration d'un individu aussi en patrilignée (d'une mère étrangère ; cf. Gast, 1976). Les Kəl Ulli, en revanche, respectaient davantage la matrilinéarité pour des raisons impérieuses de survie économique à l'égard de l'organisation de l'*əṭṭəbəl* et du partage du territoire). Aujourd'hui (depuis 1962) tout le monde fait le plus souvent référence à la patrilinéarité, à la suite d'une part de la disparition de la *tiwse* (impôt en nature payé à *l'amənûkal* par les utérins) et d'autre part de l'obligation de déclarer un patronyme à l'état civil algérien.

24 Si, dans les anciennes *tawsit* encore nomades, les individus sont conscients de leur bilatéralité et peuvent dresser avec aisance le cheminement de leur double appartenance, pour les sédentaires, rien n'a changé. Leur société fonctionnait déjà en référence au père. Cependant, comme nous le verrons dans le cas de Mərtûtək, les ancêtres féminines au sommet des groupes de filiation sont fréquentes. Nous aurons à nous interroger sur cet état de fait et sur sa fonction par rapport à la société globale et à l'idéologie qu'elle connote.

Groupe I

25 L'examen du schéma généalogique du plus grand groupe de la communauté (schéma 1) nous permet de faire les remarques suivantes :

26 — Nous sommes en présence d'un groupe de filiation dont la fondatrice est une femme respectée et qui a donné son nom au groupe. Il n'est pas connu de mari à cette femme (G + 5). Ce fait n'est pas considéré comme une tare sociale, bien au contraire.

27 — Le fils de celle-ci se marie avec une femme d'origine inconnue (on la dit Ḥarṭaniat) dont le seul mérite a été d'engendrer trois fils (G + 3).

28 — Ces trois fils se marient avec trois femmes apparentées (« sœurs ») mais dont l'une assume une condition servile. Les autres s'en étaient affranchies semble-t-il.

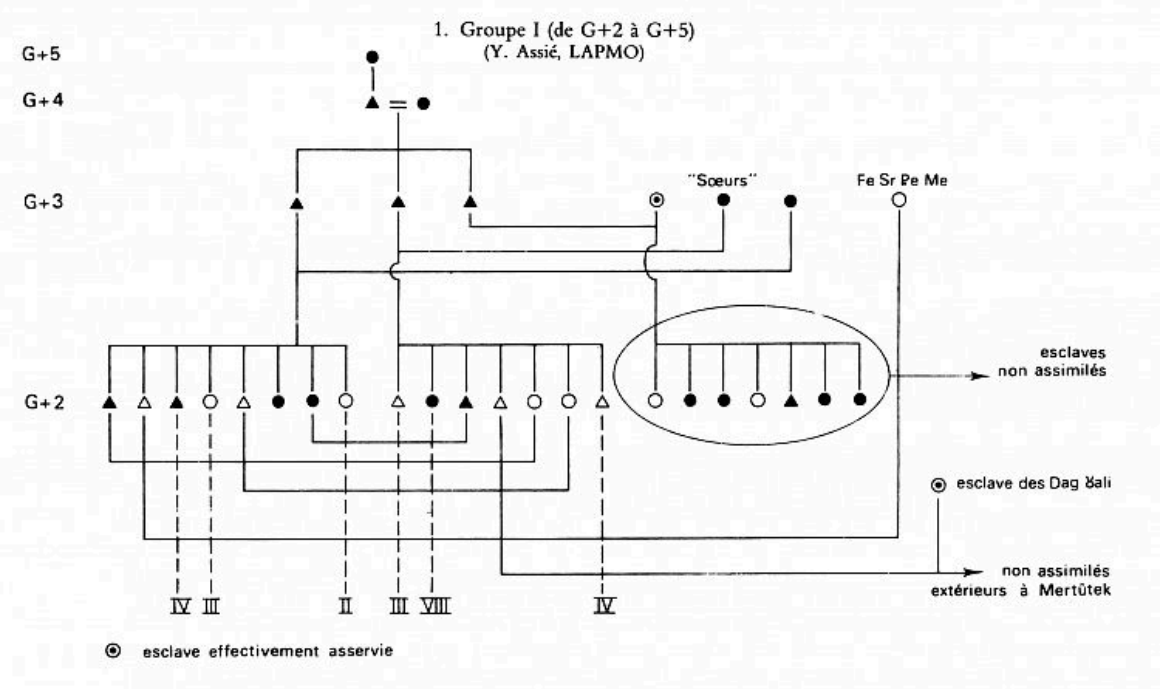
29 — Les descendants esclaves vivent avec leurs maîtres, hors de la communauté, ne se marient pas ou meurent sans laisser de descendance. Leurs cousins et cousines ne cherchent pas à s'allier avec eux.

30 — Les deux premiers segments lignagers réalisent entre eux le maximum d'alliances (trois mariages entre cousins parallèles, un avec une cousine croisée), en G + 2.

31 — Les cinq mariages s'effectuent avec les trois groupes « majeurs » de la communauté (II, III, IV) et un sixième avec un petit groupe secondaire : trois femmes s'en vont et trois sont intégrées. Un septième mariage d'un homme avec une esclave des Dag yăli engendra le déplacement de celui-ci sur le territoire des maîtres de son épouse. Ce couple et ses enfants *n'ont jamais vécu à Mərtûkək* et ne font pas partie de la communauté.

32 — Le niveau G + 1 représente des individus pour la plupart de moins de 20 ans ; huit sont mariés sur 38 individus vivants (plus 13 morts) non compris la branche asservie qui ne vit pas dans la communauté et avec laquelle aucune alliance n'est pratiquée. Ce niveau n'est donc

pas pertinent pour notre observation, nous ne l'avons pas représenté ici (voir le schéma général).



33 — La progression démographique sur cinq générations est la suivante, en considérant uniquement les membres du groupe et sa fondatrice :

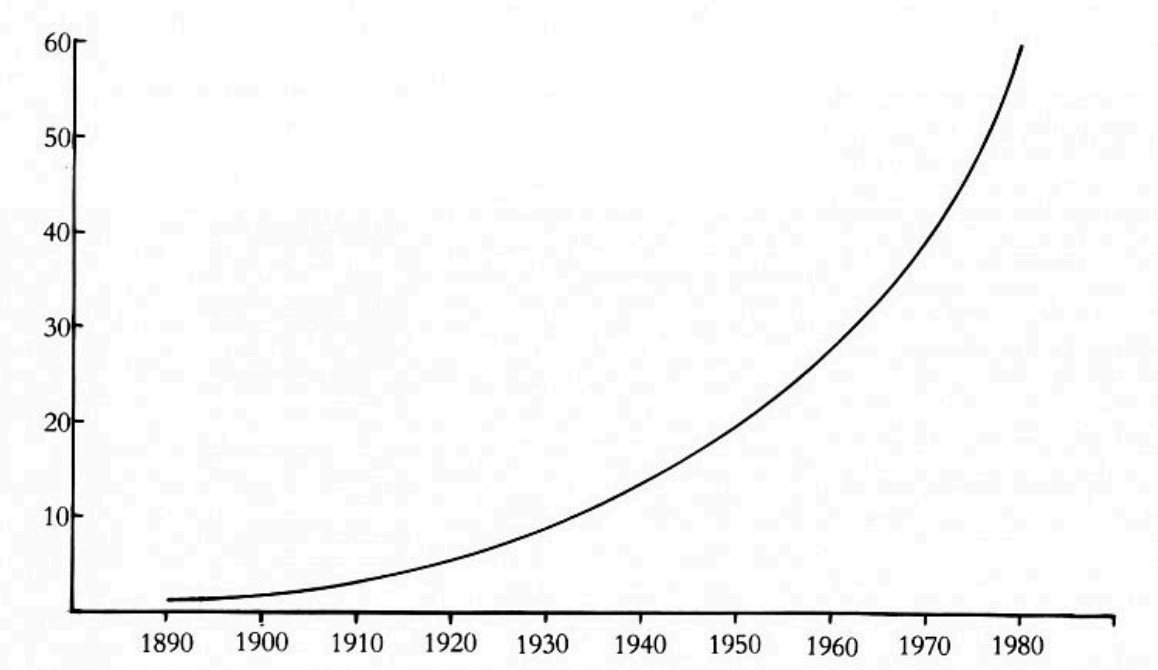
G + 5 : 1 femme
G + 4 : 1 homme et son épouse
G + 3 : 3 hommes et leurs épouses
G + 2 : 8 hommes (dont 1 décédé sans descendance) 13 femmes (dont 5 décédées sans descendance)
G + 1 : 19 garçons (dont 6 décédés en bas âge) 31 filles (dont 8 décédées sans descendance) non compris les descendants d'un membre (en G + 2) marié à une esclave et qui vit avec sa famille hors de la communauté.

Analyse partielle de ces résultats

34 Bien que ces observations portent sur un nombre restreint d'individus, avant d'examiner les autres groupes « majeurs » de la communauté, nous nous permettrons un certain nombre de conclusions provisoires qui devront être confortées par la suite.

35 1 — Notre première remarque sera de constater que ce groupe pratique un regroupement *local* sur un espace géographique villageois. Il se désintéresse totalement de ses membres qui se sont alliés à des esclaves effectivement asservis et dont la force de travail et la démographie se manifestent ailleurs que dans la communauté (on ignore même leur nom et leur nombre).

Progression démographique du groupe I au sein de la communauté de Mərtûtək



36 On peut supposer en outre que si le groupe a conquis sa liberté à l'égard de l'asservissement qu'ont pu subir certains de ses membres à un moment quelconque, il ne désire pas la perdre à nouveau par des mésalliances.

37 La stratégie matrimoniale sous-tend ici un choix politique et économique qui assure l'affirmation et la survie du groupe.

38 2 — Toutes les possibilités de mariage entre les enfants des frères ont été utilisées, plus une union avec une fille de la sœur du père de la mère. On ne peut tirer de conclusion définitive sur la pertinence de

ces mariages patrilatéraux car il ne pouvait en être autrement étant donné les choix existants.

39 La seule union matrilatérale qui s'offrait a été satisfaite. La totalité des possibilités de mariages endogamiques a été réalisée au niveau du même groupe, puis les alliances se sont élargies et limitées au niveau de la communauté villageoise.

40 3 — Les filles à marier ont été accordées, à l'exception d'une seule, aux trois autres groupes « majeurs » de la communauté.

41 4 — L'accroissement démographique du groupe correspond à la période 1940-1970 c'est-à-dire à trois événements d'ordre politique et économique qui se traduisent par une amélioration des conditions socio-économiques :

- en 1940 : départ massif des suzerains Isəqqəmârən vers le Nord Niger. Sécheresse en Ăhăggar, guerre mondiale, événements qui correspondent à une assistance accrue de l'administration coloniale auprès des cultivateurs et des nomades. On survit correctement en Ăhăggar entre 1938 et 1945 (il y a environ 10 000 individus sur 500 000 km^2).
- Les cultivateurs profitent davantage des produits de leur travail durant cette époque d'éloignement des suzerains.
- L'indépendance de l'Algérie vient consacrer définitivement leur libération sociale surtout après 1963, malgré les arrangements internes entre les parties en présence au sujet des droits de la terre (certaines redevances sont encore consenties à l'amiable) [9].

42 Enfin depuis 1956-60 des possibilités d'embauche dans les chantiers sont offertes à tous. Les populations de Mərtûtək sont cependant peu présentes à cette époque sur les chantiers, car sur plainte de l'*amənûkal* une partie des cultivateurs qui étaient embauchés en 1958 sur les chantiers d'Aməğid (génie militaire) est renvoyée vers les jardins dont la production périclitait. Les travailleurs de Mərtûtək furent de ceux-là, peut-être parce qu'ils respectaient plus que les autres les ordres de leurs suzerains.

Groupes II et XI

43 Les groupes II et XI ont les mêmes ascendants : un couple d'esclaves d'Isəqqəmârən ; mais leur histoire a été différente du fait que la fille aînée de ce couple soit restée asservie et que les deux autres filles cadettes aient bénéficié du statut d'affranchies du vivant de Ṃusa agg-əmasṭan, c'est-à-dire avant 1920.

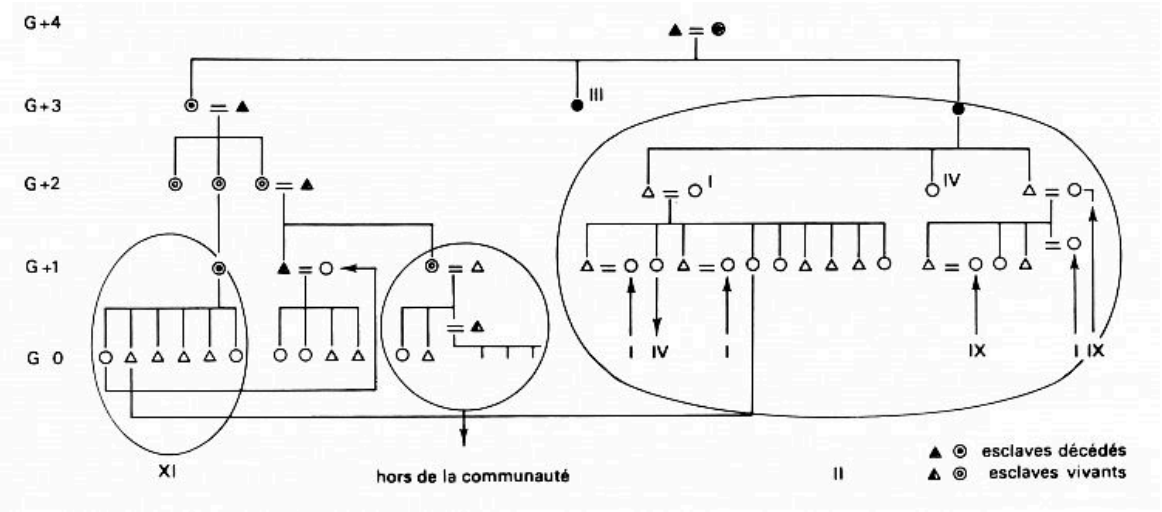
Le groupe XI et ses apparentés

44 L'ancêtre féminine (en G + 4), razziée alors qu'elle était fillette se savait d'origine peule et avait gardé la fierté et l'indépendance d'esprit de son ethnie. Pour gagner le respect elle refusa sa condition servile en se faisant craindre par les pouvoirs magiques qu'elle s'attribua. Mariée à un esclave de l'Ăhăggar elle eut trois filles. L'aînée resta asservie et eut à son tour trois filles asservies aussi. L'aînée de ces dernières (en G + 2) est revenue récemment à Mərtûtək, renvoyée du Niger par ses maîtres maintenant qu'elle a plus de 80 ans et aucune subsistance [10]. Sa sœur cadette (G + 2) eut une fille naturelle (G + 1) qui elle-même eut six enfants naturels. Après maintes tribulations chez ses maîtres celle-ci est revenue il y a quelques années à Mərtûtək auprès de ceux qui demeurent ses parents. Elle vient d'adopter un patronyme masculin qui fixe l'état civil de tous ses enfants. Elle est ainsi devenue la fondatrice d'un groupe nouveau qui comporte 7 personnes et qui s'étendra comme les autres, en patrilignée. Ses six enfants, à la faveur de l'évolution récente du pays et de l'indépendance de l'Algérie, n'ont pas connu l'esclavage.

45 La fille cadette de la troisième sœur, en G + 1, s'est mariée deux fois hors de la communauté de Martûtak et vit dans l'Ahnet avec les anciens maîtres de son second mari. Sa famille ne fait pas partie de la

communauté de Martûtak. En revanche, le frère aîné de cette fille vit à Mərtûtək ; il a choisi un patronyme et peut être considéré comme chef de groupe. Il a épousé la fille aînée de la fille de la sœur de sa mère.

2. Groupes II et XI (Y. Assié, LAPMO)



Le groupe II

46 La fille cadette en G + 3, va épouser le fondateur de lignage III et restera une femme libre ainsi que ses enfants.

47 La troisième fille, forte de l'expérience de sa mère, thésaurise des chèvres, vit de ses propres revenus à Mərtûtək et sa région et acquiert un grand prestige. Peut-être a-t-elle pu accumuler quelques biens du fait qu'elle ne s'est pas mariée (ce qui lui permet de recevoir des cadeaux de ses différents admirateurs ou amants). Elle a deux fils et une fille naturels (en G + 2) qui se réclament de son nom et qui ont adopté celui-ci comme patronyme. La fille cadette va devenir avec son mari la fondatrice du groupe IV. Ses deux frères contractent des alliances avec les groupes I et IX. Ils engendrent en G + 1 : 13 enfants (8 garçons, 5 filles). Le deuxième frère s'autorise de l'Islam pour

prendre une deuxième épouse et faire alliance avec I. C'est le seul cas de polygamie de la communauté.

Remarques

48 Bien que la démographie de ces groupes soit moins conséquente que celle du groupe I, nous pouvons faire les remarques suivantes :

49 — Ici encore nous avons deux fondatrices qui sont des femmes sans mari.

50 — Toutes deux ont acquis durement l'indépendance sociale et économique en refusant la condition servile qui leur était imposée au départ, l'une à la faveur des circonstances récentes permettant l'abolition effective non seulement de l'esclavage mais de toute condition servile, l'autre se libérant à une époque où l'affranchissement était beaucoup plus difficile (début du vingtième siècle).

51 — Ici le prestige et la force morale de ces femmes leur fait gagner le respect dans la communauté où elles vivent et elles deviennent de ce fait des pôles de référence lignagère qui se perpétue en patrilignée.

52 — Si XI et ses ascendants n'ont pas formé une unité avec II c'est pour deux raisons complémentaires :

53 1 – Tous les ascendants connus de la fondatrice de XI sont des femmes jusqu'au couple d'ancêtres G + 4. Nous ne connaissons pas d'exemple de matrilignage véritable chez les sédentaires.

54 2 – Tous ces ascendants ont été des esclaves réellement asservis, ils n'étaient pas présents dans la communauté (ils vivaient parfois éloignés les uns des autres). Nous pensons que s'ils n'avaient pas été séparés par la distance, ils auraient été séparés par la condition. Les enfants mâles de II n'auraient pas épousé des filles esclaves fussent-

elles leurs cousines. Ils cherchaient tout au moins l'isogamie mais refusaient l'hypogamie.

55 — Désormais sur le même pied d'égalité, les générations G + 1 et GO (différence d'une demi-génération due à la précocité de la mère de la fondatrice de XI) peuvent s'intermarier.

56 L'intégration au groupe et à la communauté villageoise s'effectue rapidement à tel point qu'après avoir eu ses six enfants, la fondatrice de XI vient d'être récemment épousée par l'aîné du groupe I.

57 — Ici encore nous constatons la brusque poussée démographique en G + 1, c'est-à-dire dans les générations nées entre 1940 et 1970 (la génération GO de XI est en fait une intergénération qui va de 1955 à 1975).

58 — Remarquons encore la très faible fécondité des femmes asservies qui ont un ou pas du tout d'enfant. Est-ce un problème de fécondité lié à la sous-nutrition ou au refus de maternité ? Ces deux raisons possibles sont peut-être conjointes.

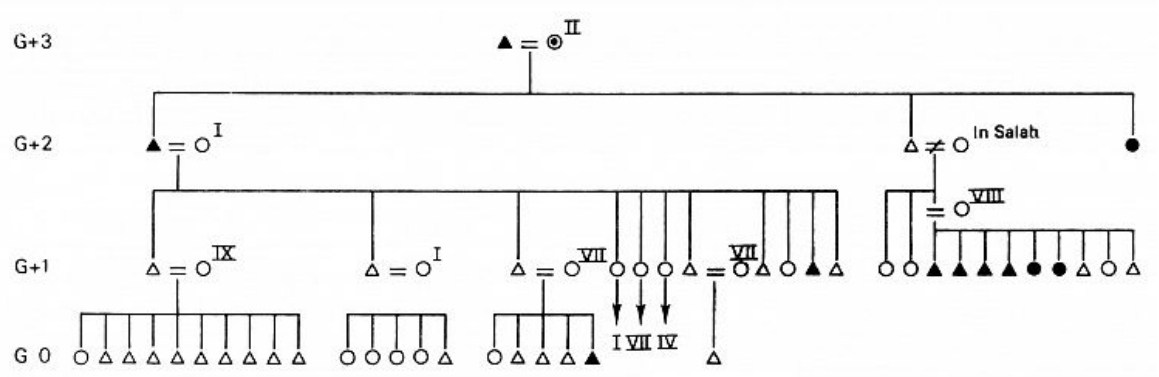
59 — Le cas de polygamie signalé est intéressant à analyser. Ce chef de famille qui est aussi actuellement le représentant officiel de la communauté auprès des autorités civiles (il a été élu par la communauté) a sa première épouse presque constamment hors du village : elle garde le troupeau de chèvres qui lui appartient personnellement. Elle est assistée par sa fille et sa belle-fille qui font le va-et-vient entre le village et le pâturage. Le mari, qui lui aussi s'absente souvent, en était réduit à n'avoir plus de foyer à Mərtûtək. La femme qu'il a prise en secondes noces habite près de son propre père et lui assure le relais social et économique dont il avait besoin. Ce genre de solution est désormais assez fréquent chez les ouvriers des chantiers qui ont souvent une seconde épouse sur leur nouveau lieu de travail, la première restant au village d'origine avec ses enfants.

Groupe III

60 Le groupe III a comme fondateur un Hartani pauvre d'In Salah (ou esclave en fuite ou en déshérence ?) venu à la fin du siècle dernier louer ses bras pour cultiver les terres des Touaregs. Il prend comme épouse la sœur, seconde aînée, de la fondatrice de II, esclave affranchie elle aussi. Ils ont, en G + 2, deux fils et une fille laquelle décède sans progéniture.

61 En revanche, les deux fils prennent tour à tour une épouse : en I pour le premier – et dont il a onze enfants – ; une épouse originaire d'In Salah pour le second, qu'il répudiera ensuite et dont il a deux filles ; puis une épouse originaire de la famille VIII qui aura 9 enfants dont les six premiers décédèrent. Ce qui donne un total de 8 garçons, 7 filles vivants, en G + 1, et 14 garçons, 6 filles en G + 0, pour quatre couples seulement.

3. Groupe III (Y. Assié, LAPMO)



Remarques

62 — A la fin du siècle dernier les cultivateurs noirs de la classe des HarãŢîn n'avaient un sort guère différent des esclaves des nomades et même souvent plus dur. Ils vivaient dans une pénurie totale de moyens économiques et surtout bien souvent dans des groupes

minuscules, où se procurer une femme était bien difficile (les hommes émigraient seuls en général à la fin du dix-neuvième siècle). Les cultivateurs HarãŢîn qui, par hasard possédaient un dromadaire, le marquaient du même feu que le suzerain des terres qu'ils travaillaient ; celui-ci était souvent un vassal lui-même (Kəl Ulli) ; le HarŢani étant en quelque sorte un vassal au second degré.

63 Cette situation a favorisé énormément le rapprochement entre Harătîn et esclaves, semi ou totalement affranchis.

64 — La fraternité communautaire, prélude à l'alliance matrimoniale, s'est toujours développée au sein des équipes de coopérateurs travaillant à partir du même drain. Très longtemps avant le régime coopératif proposé par le gouvernement algérien, tous les Sahariens savaient s'organiser en coopérative car ils n'avaient pas d'autre solution pour résoudre le travail immense que représentent le creusement et l'entretien d'un drain.

65 Toutes les conditions : écologiques, agricoles, économiques, politiques, sociales obligeaient les hommes à se regrouper, à s'entr'aider, à communiquer en s'accordant mutuellement des droits et des devoirs réciproques et identiques. Il était impossible à quiconque de thésauriser un bien caché quel qu'il soit : la communauté a toujours été transparente et rigoureusement égalitaire. D'ailleurs, dans la tradition, les suzerains étaient toujours là pour jouir des surplus et même entamer le plus souvent la part de chacun.

66 — Le groupe III a eu très peu de possibilités de mariages internes étant donné les différences d'ăge entre les cousins et cousines. En G + 1 le mariage est totalement exogame.

67 — Un mariage avec une femme hors de la communauté est annulé en G + 2 malgré la fécondité de l'épouse. La tendance à l'endogamie villageoise semble l'emporter au deuxième mariage.

68 — Enfin, la même observation que pour les précédentes familles peut être aussi formulée : en G + 1 nous constatons une nette progression démographique. Elle semble devoir être encore plus spectaculaire en GO.

Groupe IV

69 Comme les groupes I et II, le groupe IV est issu d'une femme. Celle-ci fut esclave d'un Asəqqəmar Kəl Inγar à In Salah. Sa fille se marie avec un esclave et engendre à son tour, en G + 2, l'actuel patriarche, chef du groupe IV qui est né en 1902 à In Salah. La misère, vers 1920, les fait fuir vers l'Ãhãggar et notre homme arrive avec sa famille directement à Mərtûtək, fief des Kəl Invar. Ils demeurent asservis encore un certain nombre d'années, mais de par leur situation d'agriculteurs, ils se trouvent être assimilés à la classe des Harãtîn et bénéficient du statut de ces derniers. Le chef de groupe (actuellement âgé de 78 ans) se marie alors avec la fille de la fondatrice du groupe II de même condition que lui. Ils ont en G + 1,9 enfants (6 filles, 3 garçons). Les deux premières filles se marient en I, les deux suivantes meurent sans progéniture et les deux dernières se marient avec deux hommes appartenant à une autre communauté que celle de Mərtûtək mais qui s'installent avec leur famille auprès de leur beau-père. Ceux-ci travaillent tantôt à Mərtûtək, tantôt sur les chantiers d'embauché à grande distance.

70 Tous les membres de ce groupe habitent dans des huttes sur le même lieu, dans une petite vallée isolée par rapport au reste de la communauté de Mərtûtək.

71 Le patriarche actuel a choisi un patronyme pouvant évoquer son appartenance à une ville saharienne. Il ne fait pas référence à son ancêtre féminine dont il ignore le nom mais ne dissimule pas

l'existence de cette dernière. Il n'arrête pas non plus sa généalogie à son père.

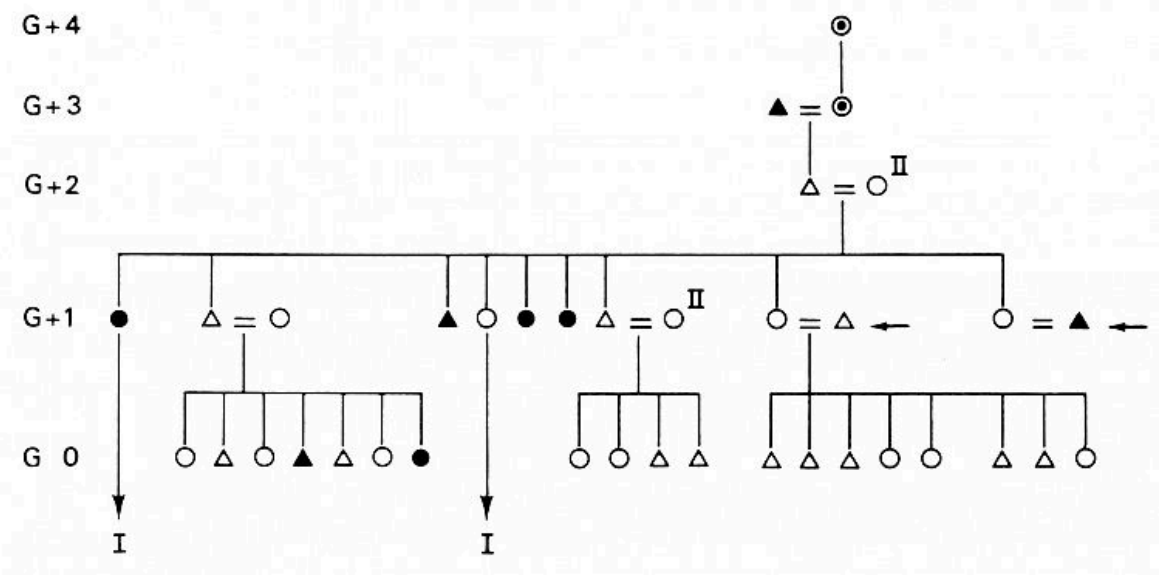
Remarques

72 — Ici encore l'ancêtre est une femme esclave, effectivement asservie. Sa mémoire est conservée mais son nom est oublié, bien qu'elle ne soit que la grand-mère de l'actuel chef de groupe.

73 — Le patronyme masculin répond aux exigences de l'état civil et aussi à l'arabisation des noms propres qui est en train de se systématiser dans la wilaya de Tamanyasəət (soit sous la pression ou à la suite de décisions unilatérales des agents de l'état civil, arabophones, soit à l'initiative des gens eux-mêmes, berbérophones qui pensent qu'il est bienséant de posséder un nom à consonnance arabe ; par exemple Keloulou devient Kelouli, Khabba devient Khabbawi, Wadiucène devient Khawadi).

74 — Dans ce groupe deux filles se marient sans quitter le domicile de leurs pères. Cette résidence uxorilocale pour ces deux couples s'explique par le fait que les époux n'ont guère d'attaches terriennes et sont des salariés. Ils n'ont pas de famille propre qui puisse prendre en charge leur épouse durant leurs absences. Leur première condition de travailleurs agricoles à Mərtûtək les a entraînés à construire des huttes auprès de leur beau-père. Cette situation pourra changer le jour où ils pourront s'installer dans un lieu proche de leur travail (probablement à Tamanyəast). La condition de survie économique l'emporte ici sur les traditions sociales.

4. Groupe IV (Y. Assié, LAPMO)



75 Nous venons d'examiner en détail les quatres principaux groupes de filiation de la communauté de Mərtûtək en analysant leurs conditions de naissance et leur progression sur trois à cinq générations. Nous examinerons rapidement les autres groupes.

Autres groupes

Groupe V

76 Parmi les six groupes qu'il nous reste à décrire, un seul est un cas particulier qui n'a pratiqué aucune alliance matrimoniale avec les autres. C'est celui du *ṭăleb* local (installé définitivement vers 1955-56) qui préside aux cérémonies religieuses et a vécu jusqu'à présent des revenus que lui procurait l'exercice de thérapeutiques magico-religieuses. Ce sont essentiellement des écrits religieux portés en amulette ou dont on fait boire au patient, malade ou envoûté, l'eau qui les a lavés [11] . Seul de son rang social, ayant dominé moralement et économiquement longtemps la société villageoise par sa connaissance de la langue arabe, du Coran et de la religion,

l'isolement lignager du ṭăleb a été en quelque sorte la sauvegarde de sa puissance. Il s'est donc allié uniquement à des Mrabṭîn de sa condition, originaires comme lui d'In Salah et dont les familles sont regroupées à ƎdəlƏs, village distant d'environ 80 Km. Il affirme par ailleurs le niveau qu'il entend conserver, même aujourd'hui, en exigeant une dot plus élevée que les autres pour ses filles à marier.

Groupe VI

77 Issu de deux couples, ce groupe a cessé d'exister en tant que tel car il n'a engendré que des filles qui n'ont pas pratiqué d'alliances.

Groupe VII

78 Issu d'un esclave originaire du Niger et d'une femme de I. A partir d'un couple en G + 2, ce groupe possède onze enfants en deux unions G + 1 (3 filles, 8 garçons).

Groupe VIII

79 Ce groupe a pris le patronyme d'un ancêtre masculin situé en G + 5 et dont le petit fils aurait épousé une esclave. Les enfants de cette union ne semblent pas avoir subi l'asservissement. C'est le seul cas d'Asəqqəmar de la communauté de Mərtûtək qui ait pratiqué ce genre d'alliance à une époque (avant 1920) où la société traditionnelle était encore forte. Aussi, sa famille s'est-elle plus facilement assimilée au groupe des agriculteurs de Mərtûtək puisque la progéniture de l'esclave en question ne pouvait être reconnue dans une *tawsit* Isəqqəmârən.

80 Ce groupe a des alliances en IX, III, II.

Groupe IX

81 Groupé issu d'un émigré « arabe » d'In Salah, allié d'abord en VIII puis en II et III. Il est aussi apparenté à un autre groupe vivant hors de Mərtûtək.

Groupe X

82 Groupe issu d'un couple d'esclaves dont le fondateur en G + 2 est un Toubou (Akarada) razzié par les Touaregs. Les gens originaires de l'ethnie toubou (ou qui le prétendent) razziés par les Touaregs, ont toujours été considérés dans l'Ăhăggar comme victimes d'une injustice et ont le plus souvent recouvré leur liberté.

> Nous pouvons au passage noter les critères d'identification d'un véritable esclave pour les Kəl Ăhăggar : il doit être très noir, ignorer son origine géographique et ethnique, ne connaître que la langue et les coutumes de ses maîtres ; il n'a pas de famille ni de généalogie ; il n'a d'existence sociale qu'à travers ces derniers (voir aussi Bourgeot, 1975).

83 Nous comprendrons mieux les raisons qui ont permis à quelques-uns d'entre eux d'acquérir le statut d'hommes libres non pas officiellement (c'est-à-dire à partir d'une cérémonie religieuse) mais officieusement :

- ils ont fait prévaloir soit leur origine ou leur ethnie ;
- ils ont eu une famille, une généalogie ou s'en sont créé une ;
- ils ont forcé l'estime grâce à leur intelligence, leur tenue morale, leur capacité à acquérir leur indépendance économique dans le cadre culturel et économique de la société globale.

84 Ici, en G + 1, le seul membre masculin de ce groupe a épousé la fille aînée de l'actuel chef du groupe I. C'est un signe de parfaite assimilation à la communauté.

85 Quels enseignements peut-on tirer de l'examen auquel nous venons de nous livrer ?

86 — Nous constatons que cette société, composée au départ en majorité d'anciens asservis, s'est constituée petit à petit en une unité socio-économique qui s'est insérée parfaitement dans l'*əṭṭəbəl* des Kəl Ãhãggar et la culture touarègue.

87 — Le mouvement de l'histoire a accéléré la libération de ces individus, cependant ils n'ont pas cherché à s'organiser *contre* la société globale, mais *avec* elle.

88 Nous allons passer en revue les points principaux qui caractérisent cette assimilation et qui vont nous servir en même temps à mettre en valeur le modèle touareg de l'Ăhăggar.

89 — Chaque élément constitutif d'une communauté forme un groupe de filiation où l'ancêtre fondateur est souvent une femme. Après quoi, la filiation est définie en patrilignée. Nous reviendrons sur l'importance de l'ancêtre fondateur féminin.

90 — La tendance semble vouloir satisfaire une endogamie du groupe en premier lieu, villageoise en second lieu. Les alliances extracommunauté sont très rares.

91 — Les alliances sont surtout pratiquées entre groupe « majeurs » les autres servant d'appoints.

92 — La communauté se désigne un *amγar* qui la représente dans les relations avec l'extérieur et les autorités officielles.

93 — Cette concentration villageoise s'accompagne d'une part d'une coopération agricole au niveau de l'exploitation des drains et des jardins, d'autre part d'une habitude de fréquentation des pâturages qui aboutit à une répartition des espaces tacitement définie.

94 — Le gardiennage des troupeaux se pratique aussi par groupe de filiation ou par segment lignager (d'un de ces groupes).

95 — Les groupes ont, au village, chacun leur zone résidentielle, non étanche. Mais la tendance à l'unité résidentielle patri-lignagère reste

affirmée (nous regrettons de ne pouvoir donner ici le plan de masse de l'ensemble des résidences).

96 — La propriété des bestiaux :

- les hommes sont parfois propriétaires des quelques chameaux et de quelques chèvres.
- Les femmes sont propriétaires de la grande majorité des chèvres mais d'aucun chameau. Les hommes offrent souvent des chèvres à leurs femmes, qui sont aussi les gestionnaires permanentes de ces troupeaux.

97 — La propriété des maisons et des huttes :

- Les hommes sont en général propriétaires de la maison qui abrite la famille nucléaire.
- Les co-épouses sont chacune propriétaire d'une maison (payée en général par le mari).
- Les femmes célibataires ou veuves sont propriétaires de leur maison.
- Les jeunes hommes célibataires vivent soit avec leurs parents, soit dans des huttes qui leur appartiennent.
- Les jeunes filles non encore mariées n'ont pas de huttes propres ; elles couchent devant la hutte de leurs parents (ceci ne les empêche pas de recevoir des visites nocturnes comme chez les nomades).

98 — Leur terminologie de parenté, leurs règles de mariage, leurs coutumes sont celles des Imûhaγ. Toutefois, depuis une vingtaine d'années comme dans tout l'Ăhăggar, les termes arabes d'oncle et tante paternels et maternels sont employés.

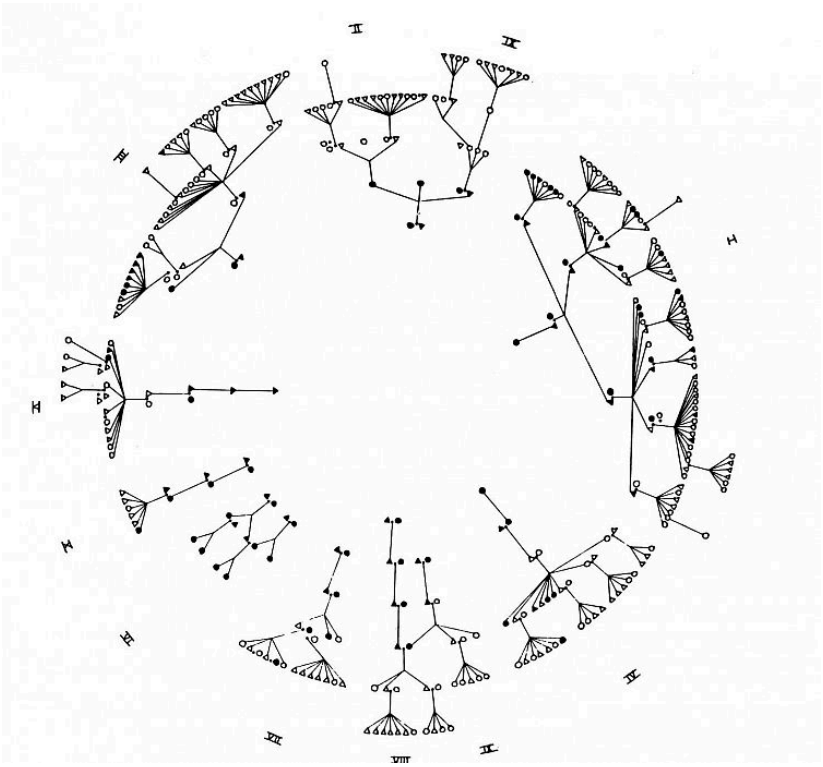
99 — La transmission des droits d'accès à l'eau et à la terre se fait de père à fils comme pour celle d'un bien individuel. La femme ne pouvant participer physiquement au creusement du drain, elle peut faire prévaloir ses droits en faisant travailler à sa place son ou ses fils, et ainsi mettre ceux-ci en position d'héritiers des droits acquis. Les fils héritent tacitement de leur père la part du contrat qui le liait à un drain et à son propriétaire. Aucune de ces transmissions n'est sanctionnée par un écrit officieux ou officiel ou une proclamation publique. Les droits d'usage de la terre et de l'eau sont confirmés ou réaffirmés par tous les membres de la communauté et les parties prenantes extérieures (anciens suzerains), seulement en cas de litige ou de contestation. En fait, ceux qui travaillent ont la quasi totalité

des produits de leurs récoltes. Cependant, les anciens partenaires réapparaissent parfois, plus en quémandeurs démunis de ressources qu'en tant qu'ex-suzerains réclamant « leurs droits ».

100 — L'économie de la communauté s'est appuyée au départ sur l'exploitation des jardins d'une part, celle de petits troupeaux de chèvres et moutons d'autre part. Dans la mesure où les nomades suzerains ont abandonné les espaces pâturés dans un large secteur autour du village, les sédentaires ont délégué certains de leurs membres pour relayer ceux-ci dans les mêmes lieux. En sorte qu'ils ont maintenu la relation pastoralisme/agriculture qu'ils avaient déjà, mais en étant cette fois entièrement usufruitiers dans les deux secteurs. Enfin, actuellement ces deux activités économiques deviennent désormais secondaires et complémentaires par rapport aux salaires des travailleurs sur les chantiers d'embauche sahariens. Mais nous ne considérons pas pour le moment (1979) à Mərtûtək cette situation irréversible (elle l'est dans d'autres centres de culture).

101 — Pour tout ce qui touche aux biens de la collectivité toute entière devenue une entité ou ceux de chaque groupe, acquis par l'habitude consacrée, l'antériorité ou l'ancienneté, c'est-à-dire l'accès au territoire, son exploitation, le droit de vivre dans ce pays, nous pensons que cette population, comme tous les groupes de l'Ăhăggar, a organisé ses références généalogiques de telle sorte qu'elle puisse se réserver la possibilité de recourir au *droit des Mères.*

Structures généalogiques de la communauté de Mərtûtək (S. Butler, LAPMO)



Les alliances et les déplacements des femmes échangées ne sont pas tracés ici pour des raisons de commodité de lecture. Ces tracés nous apprennent que les groupes I, II et IV réalisent le maximum d'échanges et sont en quelque sorte les « leaders » de la communauté. Ce sont aussi ceux qui se donnent un ancêtre féminin. Le groupe V, celui du *ṭăleb,* reste complètement isolé.

L'ancêtre féminine et les raisons profondes de sa valorisation

102 Nous savons que chez les Kəl Ăhăggar toute tawsit se réclame d'une ancêtre féminine que les suzerains déclarent avoir reçu le droit au commandement de leur aïeule *Tin Hinan.* Chez les Kəl Ulli l'existence d'une ancêtre commune sauvegarde aussi le droit d'accès au commandement du groupe, et aux patrimoines collectifs, que ce soit des troupeaux comme ce le fut chez les Dag γăli, l'accès au territoire du clan ou à certains droits de chasse. Souvenons-nous que cette filiation utérine a été la meilleure défense de tous les Kəl Ăhggar

contre l'envahissement d'étrangers plus nombreux qu'eux et pour lesquels la référence à la Mère n'entrait jamais en ligne de compte dans les structures sociopolitiques.

103 Mais les sédentaires ? Qu'avaient-ils à sauvegarder comme patrimoine puisqu'ils demeuraient en contrat avec les nomades sur des terres qui ne leur appartenaient pas ?

104 Nous pensons que l'ancêtre féminine chez les sédentaires vivant en communauté comme à Mərtûtək, même aujourd'hui, est presque aussi important que chez les nomades. Il définit en premier lieu une classe d'utérins (dans des groupes à tendance endogame) auxquels localement on reconnaîtra toujours le droit au sol, celui des biens collectifs (du clan ou du groupe de fdiation : les troupeaux des femmes), et c'est une des raisons, selon nous, pour laquelle les hommes concèdent les chèvres aux femmes, toujours meilleures gestionnaires des troupeaux de chèvres.

105 Mais en outre, l'ancêtre féminine au sommet de ces structures de filliation n'est-il pas la clé de l'orientation endogamique du groupe ? Nous savons par ailleurs que chez les Kəl Ulli cette endogamie était assez stricte. Chez les Ihaggărən elle comporte une dynamique d'affiliation qui permet d'assimiler les produits issus des deux lignées. Il en va de même chez les sédentaires. Si l'ancêtre du groupe est masculin on ne peut reconnaître que les consanguins comme membres du groupe ; l'exogamie devient une menace de dissolution du groupe. Cette affirmation demande une explication : une communauté saharienne quelle qu'elle soit, qui pratique une ouverture à des hommes étrangers risque de se voir dépossédée par l'arrivée d'un personnage prestigieux (religieux en général) qui prend une ou plusieurs femmes dans la communauté et qui fonde un lignage. Si les biens collectifs, ainsi que l'appartenance au groupe sont définis en référence à un ancêtre féminine réelle ou

hypothétique, le rapport d'autorité est inversé, le patrimoine collectif est imprenable de l'extérieur. Quand l'ancêtre est féminine, on s'accorde donc le droit de reconnaître les consanguins, mais aussi la possibilité de faire prévaloir les droits collectifs en filiation utérine. C'est un recours qui conforte la démographie du groupe (c'est l'exemple que nous avons dans les groupes II et IX en particulier) et qui répond aussi à toutes les éventualités juridiques selon les traditions en vigueur, favorisant la maîtrise du groupe sur son territoire et ses biens.

106 Dans les litiges avec les nomades à propos des droits de l'eau, acquis par un état de fait par ces agriculteurs, le recours aux Pères sera de règle puisque c'est un héritage individuel. Mais en ce qui concerne la globalité résidentielle du clan qu'est devenue la communauté villageoise, l'habitude acquise sur les espaces pâturés, on fera appel aux droits des Mères plus qu'aux droits des Pères. Car tel est encore le réflexe culturel de ces populations. Les Ikotessən n'ont-ils pas ainsi évoqué, en octobre 1978, puis durant l'été 1979, dans un violent affrontement avec les Kəl Aməğid le droit d'accès aux pâtures et aux mares d'eau du lieu appelé Tamenğoyt dans les gorges d'Aməğid ? Ils revendiquaient le droit collectif de leur clan en matrilignée, opposé à l'autre tawsit que forment encore les Kəl Aməğid.

107 C'est aussi la raison pour laquelle les tawsit qui comptent parmi leurs membres encore beaucoup de nomades, ne veulent pas se sédentariser chez les autres. Ils souhaitent que l'administration de Tamanγasət les aide à créer des villages sur leurs terres. Ainsi en va-t-il des Ihayawən-Hãda à Adenek, des Kəl Immidir à Meniet, des Ăyt Lowayən à Tin-Tarabin. Tant pour des raisons affectives (attaches aux lieux connus et privilégiés des groupes), écologiques (les habitudes pastorales sont très précises dans un ensemble de petites vallées) que culturelles (aussi fortes que les autres), ces populations

tiennent à leurs morceaux de désert, de « misère » pourrait-on dire. Ceci est pour eux fondamental dans leurs structures sociales mais aussi mentales, encore inscrites profondément dans leur identité.

108 Aussi les autorités locales, ignorant ces subtilités, ne comprennent-elles pas ces choix. Les uns voient l'implantation d'un village en critère de rentabilité économique et politique, les autres y mettent toute la charge de leur passé, de ce qu'ils sont encore et ne seront peut-être plus demain. Qu'importe ! c'est pour eux la sécurité, la conservation et la sauvegarde de leur patrimoine : espace vital, mais aussi culturel.

109 *Toute considération d'identité, culturelle mise à part, il nous paraît important que l'on admette d'un point de vue national que des populations qui occupent un territoire aussi difficile, aussi désertique, sont essentiellement utiles à la nation, à la sécurité du territoire, à l'harmonie de la vie dans ses rapports avec le reste du pays. Faute de quoi, le vide sans humanité responsable peut devenir celui de la subversion, de la contrebande et secréter le contraire de l'ordre.*

110 Sur ce point qui nous paraît important, la société des sédentaires de Mərtûtək retrouve une relation majeure avec les structures touarègues traditionnelles pour répondre à leurs règles. Nous constatons alors qu'en réalité leur société fonctionne comme celle de leurs suzerains avec toutefois des différences de degrés.

111 — Les groupes de filiation, bien qu'apparemment de type patriarcal, se définissent autant que faire se peut, en référence à un ancêtre féminin ; ils s'allient pour devenir une communauté socio-économique qui s'enracine dans un territoire. Ils deviennent les « gens de tel lieu », ici les « Kəl Mərtûtək ». Cet ensemble communautaire fonctionne comme un clan touareg où, cependant, la tendance patrilinéaire l'emporte nettement dans la pratique sociale quotidienne (un *amγar* de la communauté est désigné ; toutes ses

décisions touchant la vie collective sont discutées et soumises à l'assemblée des hommes chefs et membres de groupe).

112 — Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale demeure prescriptif : dans toutes les cérémonies, encore aujourd'hui, le don des sandales au fils de la sœur du père de la mariée est maintenu. La cousine croisée patrilatérale n'est cependant pas interdite.

113 — L'observation ci-dessus est confortée par la nette tendance endogamique de la communauté. La stratégie communautaire de concentration démographique autour d'une même identité, d'un même territoire et d'une coopération technique dans les procès de production, est la même que dans les clans Kəl Ulli.

114 — L'héritage des biens individuels suit les règles islamiques où les héritiers mãles sont favorisés.

115 — L'héritage des biens collectifs est tacite, car il existe de fait, sans qu'aucune juridiction, même coutumière, ne soit explicitée. Cette règle est la projection des codifications définies par les aristocrates à propos du pouvoir et des biens collectifs ; car dans la tradition locale, l'héritage des biens collectifs est toujours invoqué en référence à une ancêtre féminine commune.

116 Nous touchons là une des grandes originalités de cette société, mais aussi la clé de voûte de son organisation psychique et sociale :

117 Le présent avec ses fluctuations immédiates s'appuie sur la dynamique des Pères, leur autorité actuelle ou très proche, leur capacité de réponse, au besoin par la violence.

118 Le passé, l'histoire du groupe, ses racines profondes, sa justification première motivant ses droits à la vie, au sol, à l'eau, à l'espace, son unité psychique et affective sont tout entier bâtis en référence au pôle réel ou mythique d'une Mère. Alors que tout ce qui touche le droit des Pères est sujet souvent à d'après discussions, lorsque

l'unité du groupe se réfère au droit de ses Mères toute contestation s'atténue immédiatement, c'est le recours suprême à un subconscient collectif quasi sacré. Si cette unité autour des Mères n'est plus agissante ou respecté, c'est alors le groupe tout entier qui perd son identité, son existence. Il a fini sa vie ; ses éléments dissociés vont immédiatement chercher ailleurs de nouveaux supports et s'intégrer dans de nouvelles structures. On va parfois chercher protection chez l'ennemi d'hier, plutôt que de se laisser totalement exterminer. Ainsi en a-t-il été des fils de la Kahena : celle-ci ayant prévu sa propre fin recommanda à ses fils de solliciter la protection d'Okba Ibn Nafé son vainqueur. C'est un usage ancien et encore respecté chez les Arabes (voir Jaussen, 1948 : 169) [12] qu'illustre le proverbe touareg « la main que tu ne peux couper, baise-la ». D'où l'incompréhension des Européens à l'égard de la politique des Berbères et Maghrébins souvent qualifiés de « traîtres, d'hypocrites », etc., car leur comportement est régi par d'autres règles que les leurs.

119 Mais par-delà l'exemple de la société touarègue de l'Ăhăggar, nous devons nous interroger sur la permanence très ancienne de la femme comme référence première de la communauté, qu'elle soit urbaine ou pastorale. De la Reine de Saba maîtresse d'un royaume sud-arabe [13] à la reine Didon fondatrice de Carthage, de « la Louve » mère de Remus et Romulus fondateurs de Rome à la Kahena, femme berbère et chef de guerre résistant à l'invasion arabe et à Tin Hinan ancêtre des suzerains de l'Ăhăggar [14], il nous semble que nous tenons un trait fondamental des sociétés méditerranéennes et orientales anciennes. Ce trait culturel n'est certainement pas fortuit dans des zones où l'on a trouvé, datant des époques préhistoriques et protohistoriques, maints témoignages consacrés à la femme sous forme de statuettes stéatopyges ou callipyges appelées un peu

facilement et invariablement « déesses de fécondité » [15]. Ces statuettes semblent avoir été la matérialisation d'un culte à la Mère, génitrice et ancêtre du groupe social, qui représentait le pôle psychique mais aussi affectif, social et politique dont avait besoin la communauté pour conserver son unité, sa foi en elle-même et sa dynamique pour survivre et se reproduire.

120 En fait, cet esprit communautaire, concrétisé par des références aux Mères a touché tous les Méditerranéens quelles que soient leur position géographique ou leur religion actuelle. L'étude de la Mère dans le bassin méditerranéen, en relation avec les structures sociales, affectives et politiques des communautés reste à entreprendre. En décloisonnant l'histoire à travers une analyse comparative très dense, l'on doit pouvoir arriver à expliquer certaines constantes et leurs origines dans un ensemble si varié que celles-ci échappent souvent à notre compréhension.

121 Que peut-on conclure de l'exemple de Mərtûtək ?

122 Plus que la situation politique et économique des agriculteurs, nous avons voulu mettre en valeur ici la polarisation du groupe autour de l'ancêtre féminine et sa valorisation qui a représenté longtemps en pays touareg la grande énigme de l'organisation sociale de ces populations. A partir de l'analyse et de la compréhension de ce phénomène, tout le vocabulaire à employer pour définir cette société est une affaire de convention mais aussi de création. Il ne semble pas que les termes et les concepts les plus connus en anthropologie sociale soient satisfaisants. La bilatéralité des populations touarègues ou targuisées reste à exposer au plan théorique à partir d'une analyse comparative s'appuyant sur de nombreux exemples et de solides matériaux.

123 Quant à la population de Mərtûtək nous pouvons conclure en ces termes : si l'on considère la tendance lignagère des groupes

parentaux, la valorisation des ancêtres féminines au sommet, l'endogamie villageoise, la stratégie des alliances matrimoniales associée à une coopération dans l'exploitation des drains, des troupeaux et des espaces pâturés, nous pouvons affirmer que cette communauté a tendu vers le modèle parental et socio-économique du *clan touareg,* tout en dépendant politiquement et économiquement de tous les Imûhaγ qu'ils soient aristocrates ou plébéiens considérés en bloc comme « suzerains » des terres.

124 Le rapport *Ihaggârən/Kəl Ulli* est reproduit entre Imûhaγ/Kəl Ayrəm (agriculteurs : gens du village). C'est ce qu'avait déjà mis en valeur A. Bourgeot dans une autre approche méthodologique (voir Bourgeot ; 1972, 1975a, b). Ce qui nous intéresse ici, c'est de constater que les Kəl Mərtûtək tendent à satisfaire l'organisation socio-économique des *tawsit* du même type que celles déjà installées dans les centres de cultures (Kəl Aməğid, Kəl Tefəḍəst à Ǝdələs et Aməğid par exemple).

125 De ce rapport et de cette harmonisation dépendaient l'existence et la survie de ces marginaux à une époque où les suzerains contrôlaient parfaitement les rapports de production. Cependant, ce modèle perdure encore ; ceci pour des raisons d'organisation économiques, politiques et culturelles précises :

- L'activité salariale hors du village n'a pas encore totalement relayé les activités de production traditionnelles (du moins en 1979).
- L'activité pastorale, si elle ne permet pas une réelle survie, est cependant gratifiante sur le plan humain, culturel, mais aussi économique.
- La révolution agraire n'a pas directement touché aux structures d'organisation de l'exploitation des anciens jardins et des troupeaux, étant donné le peu d'intérêt et d'importance que cette exploitation peut représenter tant sur le plan local que national. Mais la survivance des règles coutumières est destinée à perdre sa pertinence devant le « boom » économique que subit actuellement la Wilaya de Tamanγasət.

126 Les transformations de mentalité se font par niveau de génération. Les nouvelles générations vivent de moins en moins présentes au terroir et ne subissent plus le même conditionnement politique,

social et économique que leurs parents. Leurs modèles viennent d'ailleurs, à l'échelle nationale et internationale, confortés par la radio et la télévision.

127 Malgré tout, un fond culturel persiste. La conscience d'une identité culturelle régionale, l'exercice d'une langue, la pratique d'un territoire propre représentent de solides ancrages et une sécurité au sens total du terme, que ces populations n'abandonneront pas avant d'avoir trouvé leurs équivalents dans un autre cadre de vie.

NOTES

2. Nous ajouterons que la lecture de cette littérature est indispensable au lecteur non averti. Nous avons remarqué que les sociétés touarègues demeurent à peu près ignorées du monde des chercheurs en anthropologie, tout simplement parce que leur approche demande un effort d'information préalable dans un domaine dispersé et qu'il n'existe pas de livre de synthèse magistral de ces sociétés.

3. Il semble que des cultures aient été tentées bien avant le dix-neuvième siècle, en particulier à Tit, mais elles ont probablement été ponctuelles et éphémères, car aucune trace probante n'est demeurée dans l'organisation sociale et économique actuelle, ni dans l'histoire orale du pays. Voir Gast, 1968 : 29-30.

4. Pour les mêmes raisons de contrôle et d'autorité centralisatrice, l'administration algérienne souhaiterait voir tous les nomades sédentarisés.

5. Le terme de Harâtîn dans le Sahara, le Maghreb et l'Afrique de l'Ouest prête à une série de confusions car il connote, selon les lieux et les époques, un contenu différent. Esclaves libérés ou en voie de l'être en Mauritanie, les Harâtîn sont des Noirs cultivateurs, libres, au Touat, en Ăhăggar et dans beaucoup d'autres régions sahariennes, probablement d'origine ancienne et locale. Cependant, c'est aussi dans cette classe sociale que s'assimilent tous les anciens esclaves sahariens venus des pays au sud du Sahara.

6. Au sujet des Mrabtin de l'Ăhăggar, voir Gast, 1975.

7. Ils arrivaient en complément de quelques milliers de Kəl Ahăggar qui s'y étaient déjà installés après 1917, date de la défaite de Kawəsən et de l'attribution de ses troupeaux aux

Kəl Ahăggar par l'administration française, en récompense de la neutralité de Musa aggəmastan (*amənûkal* à l'époque), dans la révolte d'un certain nombre de tribus du Soudan et dont Kawəsən s'était proclamé le chef.

8. Action thématique programmée « Dynamique des populations », contrat CNRS n° 2290, et programme franco-algérien « Contraintes biologiques, contraintes culturelles au Sahara : action sur les structures de la population Isəqqəmârən » responsable scientifique au CNRS : Docteur Ph. Lefèvre-Witier ; responsable scientifique algérien (Office national de la recherche scientifique) : professeur Mohammed Benabadji.

9. Et malgré la dynamique nouvelle engendrée par la réforme et la révolution agraire. Le ministère de l'Agriculture et les Services de l'hydraulique se sont, et à très juste raison, surtout souciés de créer des coopératives sur des terres nouvelles et plus vastes, grâce à des motopompes et des essais de mécanisation moderne.

10. Les processus administratifs pour obtenir l'allocation de vieillesse chez des personnes âgées qui n'ont jamais eu de papier d'identité et ne sont déclarées sur aucun état civil, sont si difficiles à satisfaire en Algérie que les meilleures bonnes volontés renoncent en général à faire prévaloir ce droit.

11. Voir Ouitis, 1977.

Tous les *ṭăleb* et « fabricants » d'amulettes ont toujours eu des privilèges inouis depuis la colonisation dans l'Ãhãggar et tout le Sahara. L'indépendance de l'Algérie n'a fait que renforcer leur position sociale au Sahara. Chaque amulette est payée très cher, à tel point qu'un *ṭăleb* intégré socialement peut survivre bien mieux que n'importe quel cultivateur.

12. Cette règle de mise en protection codifiée socialement est à rapprocher des mécanismes inhibiteurs de l'agression observés chez les animaux, en particulier les loups, les chiens et les oies cendrées.

13.*Tin -Hinan (tinihanān = ti n hanān)* qui veut dire « celles des tentes » mais aussi *femmes libres* ou t*aməsroγt* (pl. *timəsra).* Voir Foucauld, 1951-52, II : 609.

14. Les références à la mère sont nombreuses dans les sociétés arabes et surtout sud-arabes bien que l'étude de leur signification ait été le plus souvent négligée jusqu'ici. W.R. Smith, W. Montgomery Watt, J. Chelhod en parlent abondamment. Ce dernier n'hésite pas à écrire que les anciens Yéménites « vivaient sous un régime de droit maternel ». Beaucoup de Bédouins arabes sont désignés par des noms de femmes ainsi que des groupes entiers, fractions de tribus, cf. J. Chelhod, 1973 : 84.

C'est aussi probablement ce culte à la femme, mère et patronne de la cité ou de la communauté qui a engendré des légendes comme celle d'Athéna, divinité grecque devenue Minerve pour les Romains et celle de Tanit (Astarté) divinité phénicienne à laquelle les Carthaginois consacrèrent des milliers d'ex-voto et de temples encore 400 ans après J.-C. Or, on retrouve encore en milieu touareg et au Mali actuel la silhouette de l'orant, bras levés,

qu'on attribue à Tanit. Ces similitudes ne manquent pas d'être troublantes quelles que soient les distances dans l'espace et le temps.

15. Voir H. Delporte, 1979.

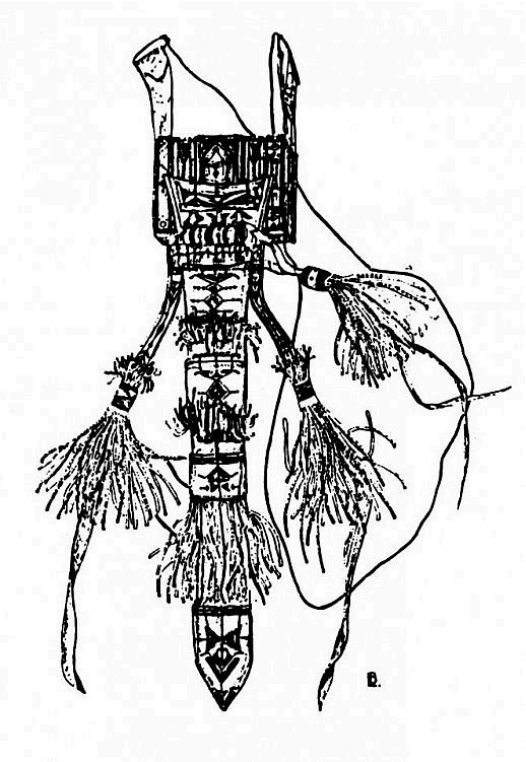
L'histoire des pays méditerranéens et notamment celle, mieux connue de la Grèce antique, fourmille de références aux « Grandes Mères », « Grandes Déesses » ou « Terres mères » qui « concentrent en elles les forces infiniment puissantes de la Terre ». Ces traditions religieuses d'origine néolithique semblent avoir progressé de Mésopotamie, en Asie mineure, en Grèce et en Méditerranée occidentale. Paradoxalement on ne retrouve guère d'indices sur ce thème dans le Néolithique saharien pourtant si riche en objets lithiques et mobiliers, ni dans les périodes protohistoriques qui ont fourni beaucoup de céramique et de magnifiques « rondes-bosses », témoins de cultes anciens très difficiles à analyser aujourd'hui (voir à ce sujet Camps-Fabrer, 1966 : 251).

NOTES DE FIN

1. Pour une explication de la notation de la tamăhaq voir notice p. XI.

8. A qui sert l’unifiliation ? [1]

Hélène Claudot



1 L’image que la société des Kəl Ahaggar présente d’elle-même est élaborée autour d’une double charpente : l’une est le réseau généalogique reliant les parties à un tout unifié, l’autre est la hiérarchie tranchant l’ensemble social en strates irréductibles.

2 L’antagonisme de ces deux ordres, traduisant l’un la jonction et l’autre le cloisonnement, se retrouve en écho dans l’énoncé des règles sociales. C’est ainsi que l’axe matrilinéaire qui cimente les

diverses unités domestiques au sein d'une communauté parentale, économique et politique, côtoie la norme d'endogamie, traçant les limites de l'échange et la fermeture de chaque groupe sur lui-même.

3 La communauté la plus vaste à laquelle les individus se rattachent habituellement s'arrête à l'*əṭṭəbəll* [2] confédération politique regroupant sous l'égide d'un chef, *l'amənûkal,* plusieurs *tawsit* (pl. *tiwsătîn*) de rangs inégaux (suzerains, tributaires). Les membres d'une *tawsit* se définissent comme les descendants utérins d'une ancêtre fondatrice éponyme ; ils formeraient autrement dit un matriclan, sans fonction exogamique. Des ramifications successives découpent d'ordinaire la *tawsit* en plusieurs segments ramenant chacun leur origine à une « mère » commune dont la généalogie peut être reconstruite. Aux divers niveaux d'embranchement, ces groupes qui ont de six à trois générations de profondeur, sont appelés *aγrəf, taqabilt* (ar.) ou encore *tawsit* (chez les Isəqqəmârən par exemple), sans que l'emploi de ces termes soit rigoureusement différencié.

4 Les unités domestiques et résidentielles (*aməzzaγ*) réunissent, par contre, des germains de même père, quelquefois des familles qui ne sont pas directement apparentées. La priorité lignagère accordée au regroupement local reste fluctuante. De fait, si plusieurs frères et leurs sœurs veuves ou divorcées résident ensemble avec leurs enfants respectifs, ils forment bien un groupe cognatique dont les membres descendent d'un même ancêtre par les hommes *ou* par les femmes.

5 Exprimées en référence à la parenté, les différentes institutions qui caractérisent le mode de recrutement des unités sociales, la transmission des droits et des devoirs, la succession à la chefferie, l'héritage ou la résidence, font toutes appel à un principe d'unilinéarité, privilégiant tantôt la chaîne des « mères » (*mas əm*

mas əm ma), tantôt la chaîne des « pères » (*tis ən tis ən ti*). Deux axes d'identification se dégagent au sein de l'ensemble parental.

6 L'un, *aruri* (« le dos »), ébauche de patrilignée, se définit aussi comme un ensemble de parents dont les biens individuels proviennent du même patrimoine (*təkâsit*) *:* les unités de consommation et de production directes se greffent sur cette trame.

7 L'autre, *tesa* (« le ventre »), noyau de matrilignée, représente également le cercle des parents qui se transmettent à tour de rôle les biens indivis et inaliénables (*tadâbit*) et les droits au commandement (*əṭṭəbəl*) (cf. Claudot, 1982 : 177-185 ; Hawad et Claudot, 1983). Les groupes définis à l'aide de ce critère ne fonctionnent jamais comme des unités de production directe. Cependant, ils constituent un cadre plus large de coopération, soit entre individus (oncle maternel/ neveu), soit entre sous-groupes (*amszzaγ, taqabilt* et même *tawsit* au sein de l'*əṭṭəbəl*), qui se manifeste par la possibilité garantie d'accéder aux moyens de production de l'ensemble de la communauté (territoire, puits, troupeaux).

Des traits récurrents

8 L'accent a été porté sur la *matrilinéarité,* mentionnée par les auteurs arabes dès le huitième siècle, chez les nomades voilés du Sahara.

9 Au sujet des Sandarata « qui sont des Berbères professant l'Islam et se voilant du *liṭṭam*» (d'après Cuoq, 1975 : 217, peut-être des Sawata de l'Ayr, en tous cas des Touaregs), Ibn Sa'id (1286) relève que « chez eux, c'est le fils de la sœur qui hérite suivant une coutume datant d'avant l'Islam » (Cuoq : § 370). Au cours d'un de ses voyages, Ibn Battuta (1356) est reçu par le sultan de Tadakka, un Berbère nommé Izar, qui se fait accompagner des fils de sa sœur « car ce sont eux qui hériteront de son royaume » (Cuoq : § 541). Indigné par le

comportement des Massufa, Ibn Battuta note que « leurs femmes n'ont aucune pudeur ; devant les hommes, elles ne se voilent point (...). Les épouse qui veut, mais elles ne voyagent pas avec leur mari. Si l'une d'entre elles le voulait, sa famille s'y opposerait. » Quant aux hommes, ils n'ont « aucune jalousie ; aucun d'eux ne rattache sa généalogie à son père mais à son oncle maternel ; n'héritent que les fils de la sœur à l'exclusion des (propres) fils » (Cuoq : § 497).

10 Dans ces écrits, une relation de cause à effet est souvent instaurée entre la liberté d'attitude des femmes et la règle sociale selon laquelle la filiation, l'héritage et la succession à la chefferie suivent la voie utérine.

11 De leur côté, les observateurs européens du début du siècle ainsi que les ethnologues ont été très sensibles à ce genre de particularités, répercutées d'un ouvrage à l'autre et appuyées par la référence aux informations (maigres) léguées par les voyageurs ou les administrateurs de l'Antiquité et du Moyen Age.

12 Personne ne manque de relever cependant la *variabilité du mode de filiation* dans l'espace et dans le temps. A l'intérieur du monde touareg, plusieurs groupes se disent traditionnellement patrilinéaires. Par ailleurs, le passage de la patri- à la matrilinéarité réglant les droits à la chefferie est enregistrée dans l'histoire des Kəl Ahaggar. Le glissement inverse est largement observé aujourd'hui et attribué le plus souvent à l'influence arabe.

13 D'autres traits de l'organisation sociale tels que l'endogamie déclarée de *tawsit* ou encore les pratiques de mariage avec l'ensemble des cousines, parallèles ou croisées, semblent difficilement conciliables avec les caractères de l'unifiliation. En cas d'unions endogames, en effet, les liens de parenté qui unissent les membres du groupe de descendance, deviennent, à plus ou moins long terme, nécessairement *bilatéraux,* ruinant la pertinence du critère de

« bifurcation » par exemple (fait d'être relié à quelqu'un par des parents de sexe identique ou de sexe opposé), sur lequel est fondée la terminologie de parenté. Il en résulte, qu'on me pardonne le jargon, que tout parallèle proche est à la fois un croisé éloigné, et inversement.

L'hypothèse de l'échange généralisé

14 La coexistence de ces normes ne facilite pas l'interprétation du système social touareg. Cependant, en dépit de certaines discordances, nombreux aspects de la parenté semblent liés à une structure de réciprocité sous-jacente. La préférence exprimée pour le mariage avec la fille de l'oncle maternel, la définition des *tawsit* comme groupes de descendance matrilinéaire, la terminologie à assimilation par bifurcation, les catégories unilatérales du « ventre » et du « dos », enfin plusieurs pratiques symboliques rappelant la nécessité permanente d'élargir le cercle d'alliance et de coopération, suggéreraient comme modèle idéal de reproduction sociale le cycle long d'échange généralisé.

15 Dans le cadre ainsi défini, les facteurs latents de différenciation se seraient tronqués en statut social, investis dans des mécanismes de transformation qui relèvent en partie de la structure de l'échange généralisé, en partie de la structure politique [3]. La contradiction entre les prémisses de la réciprocité (égalité des unités échangistes) d'un côté, et le développement du pouvoir politique et des inégalités de l'autre, installe l'endogamie, analysée comme une caractéristique limite du système.

16 Ce modèle permet-il de comprendre le fonctionnement de la société Kəl Ahaggar ? L'hypothèse reste séduisante, mais à quel prix est-elle formulable ?

17 Aucune unité sociale, du campement à la *tawsit,* n'affirme de caractère exogamique bien déterminé. La fonction s'est-elle déplacée et restreinte jusqu'à disparition, ou au contraire, s'agit-il là d'un trait constitutif et permanent du système ? La corrélation entre les règles de l'ordre social et une structure d'échange effective se trouve, dans le meilleur des cas, dépassée, et ne peut être que largement hypothétique. Pour expliquer l'état social présent, il faut donc recourir à plusieurs postulats.

18 Le premier est l'existence d'un système d'échanges antérieur, harmonieux par définition, qui aurait dégénéré pour aboutir à cet ensemble « hybride » mêlant des traits apparemment incompatibles (unifiliation, règle de mariage unilatérale, endogamie...).

19 De plus, l'opposition est implicitement avancée entre la parenté (système égalitaire) et le politique (système inégalitaire), rompant la structure de réciprocité et se substituant à elle. Cette interprétation, qui pourrait renouer de façon détournée avec un évolutionnisme cette fois « pessimiste », est peut-être tout aussi prisonnière de catégories de pensée « locales » que celles offertes par les auteurs arabes du quatorzième siècle qui voyaient dans l'opposition entre parenté paternelle et parenté maternelle le ferment essentiel de changement social et le facteur universel de contradiction.

20 Enfin, cette démarche qui s'appuie sur les représentations que les agents sociaux ont ou donnent de leur société, pose le problème des *catégories d'analyse.*

La bilatéralité

21 La parenté officielle telle qu'elle s'exprime à travers les règles sociales s'appuie toute entière sur la notion d'unifiliation.

Cependant, la pratique intervient constamment pour voiler et contredire cette limpidité institutionnelle.

22 Malgré la formule célèbre du « ventre qui teint l'enfant », déterminant l'appartenance à un groupe de descendance, les enfants issus d'une union hypogamique entre suzerain et femme tributaire ou esclave, sont systématiquement intégrés à la *tawsit* du père. En dépit de l'endogamie déclarée de strate et de *tawsit,* en effet, nombreux sont les cas de mariages mixtes dont la tradition même n'a pas éliminé le souvenir.

23 Les Isəqqəmârən, de leur côté, qui se considèrent d'une autre condition que les tributaires bien que soumis de la même façon à la redevance annuelle (*tiwse*), acceptent de prendre épouse à l'extérieur de leur *tawsit* à condition que les enfants soient rattachés au groupe du père. Si ce contrat est accepté, ils s'allient avec des clans arabes tels que les Šânba, considérés comme des Alter Ego, plus volontiers qu'avec les Imyad (tributaires) qu'ils méprisent. Par contre, ils refuseraient l'union avec les Ihaggărən (suzerains), car ces derniers sont « supérieurs » et « garderaient les enfants dans leur *tawsit ».*

24 D'une manière générale, explique Agunana des Ihəyawən Hada (Isəqqəmârən), on ne fait que peu de mariages en dehors du groupe, car les enfants d'une femme étrangère sont toujours considérés comme des étrangers, et ils retournent dans l'*ayrəf* auquel ils appartiennent si, par exemple, on répudie la mère.

25 L'identité sociale d'un individu, son statut et ses droits semblent ainsi se définir davantage en fonction du type de mariage dont il est issu, que par rapport à une règle abstraite de filiation.

26 Le souci d'enrichir sa lignée de nouveaux effectifs est placé dans tous ces commentaires au premier plan, constituant apparemment l'argument majeur et décisif du mariage. Un dialogue proverbial attribué à deux Touaregs des temps antiques d'une sagesse

légendaire, Amamellen et son neveu utérin Elias, exprime cette même finalité :

> Amamellen dit à Elias :
> C'est insensé de marier sa fille dans une famille si pauvre qu'on soit obligé de l'habiller même après son mariage.
> Elias répondit :
> Peu importe ; par ses enfants, elle accroît la famille.
> (*Textes touaregs en prose,* n° 33, p. 147)

27 D'ores et déjà, il apparaît que la forme de la filiation s'aligne sur le but des stratégies matrimoniales : élargir et renforcer le groupe de descendance que constitue la ***tawsit,*** qu'il s'agisse de l'exogamie des suzerains qui sont toujours « supérieurs », ou de l'endogamie contrainte des tributaires, qui font volontiers une entorse à la règle lorsque l'exogamie « rapporte », c'est-à-dire lorsqu'ils peuvent assimiler les enfants nés d'un tel mariage.

28 La règle d'alliance préférentielle, dans les différents groupes touareg privilégie uniformément l'union avec la cousine croisée et stipule quelquefois, comme chez les Kəl Ahaggar, avec la cousine croisée matrilatérale, en tous cas une fille de la parenté. Une grande distorsion existe cependant entre la norme positive énoncée et la pratique, si bien que, d'après les statistiques établies par différents auteurs, le nombre des mariages entre cousins parallèles concurrence ou surpasse celui des mariages entre cousins croisés (cf. Nicolaïsen, 1963 : 464 ; Gast, 1976 : 58-59 ; Bonte, 1976 : 156-160).

29 L'union avec la fille de la tante maternelle ou avec la fille de l'oncle paternel est en effet jugée plus avantageuse.

30 Selon Marli des Kəl γəla (suzerains), « chacun cherche à épouser la fille de sa tante maternelle parce qu'elle a l'*əṭṭəbəl* ». Cette alliance permet de concentrer les biens collectifs de la *tawsit* ou de l'*aγrəf,* et le pouvoir, au sein du groupe patrilocal.

31 Chez les Isəqqəmârən (tributaires), le parti le plus recherché est la cousine parallèle patrilatérale « pour que le patrimoine ne se disperse pas » dit-on. Il y aurait une tendance certaine à transformer les consanguins agnatiques en alliés pour éviter l'éparpillement des biens de l'unité locale. Ici, le rapport paraît étroit entre la notion de filiation et celle de biens collectifs ; lorsque ces derniers sont inexistants ou ont disparu [4] et que les biens individuels (qui se transmettent selon les lois coraniques à la descendance directe en privilégiant les fils) représentent un enjeu social plus important, l'évocation de règles patrilinéaires est renforcée.

32 Les cousines croisées, matrilatérales ou patrilatérales, ne viennent qu'en dernière position ; il n'est fait dans leur cas aucune allusion à d'éventuels avantages économiques. A ce type d'union ne s'attache donc pas l'apparence spéculative des deux autres.

33 Les commentaires pratiques réintroduisent ainsi certains aspects qui étaient rejetés au plan de la norme (mariage entre parallèles). Les statistiques fournies par les ethnologues aboutissent au même résultat.

34 A ce propos, on peut s'interroger sur la pertinence de ces calculs dont les prémisses sont apparemment un simple transfert de la théorie locale. Les « taux d'endogamie » sont en effet élaborés sur la base d'une unité de calcul qui est loin d'être rigoureusement définie, puisque, de plus en plus, tout tend à prouver que la matrilinéarité n'est pas un trait exclusif de définition des *tawsit.* Comment déterminer alors qui se marie « à l'extérieur » ou « à l'intérieur » d'un groupe dont on ignore les contours ?

35 D'autre part, les catégories de « parallèle » et « croisé », utilisées pour départager les « types » d'épouses choisies, ont-elles cette signification en absolu que leur prête l'analyste penché sur des « degrés » de parenté qu'il a établi lui-même ? Le doute reste permis

dans la mesure où l'on épouse une personne apparentée, simultanément mais inégalement, des deux côtés et que le rapport de « proximité » ou la hiérarchie des chaînes parentales retenues dépendent surtout des règles en vigueur.

36 Dès que l'on s'attache à la parenté pratique, en fait, c'est l'utilisation toujours latente de la *bilatéralité* qui domine. Les possibilités de décodages multiples des relations de parenté permettent à tous les niveaux de biaiser, d'aménager ou de contourner la règle en fonction de l'effet recherché.

37 C'est ainsi qu'Adenna, de père Ifôγas (groupe maraboutique) et de mère Teğəhe Məllət (suzerains), répond, lorsqu'on lui demande à quelle *tawsit* il appartient :

> De là, je suis des Ifôγas [c'est-à-dire qu'il perçoit les offrandes faites aux religieux] ; d'ici, je dis « donne-moi la *tiwse* » [tribut prélevé par les Tegəhe Məllət]

38 Ou encore, Marli des Kəl γəla (suzerains) peut expliquer au sujet de l'appellation des enfants de son cousin croisé – or dans un groupe endogame, tout le monde finit par être cousin – que tout dépend de la perspective choisie :

> Si je considère le lien par le père, ce sont « mes enfants » (*məddan i*), si je considère le lien par leur mère, ce sont mes neveux (*ayt ələt ma*).

39 Le choix des traits de bifurcation demeure alors circonstanciel. L'opposition formelle représente une enveloppe sujette à divers remplissages selon les usages sociaux.

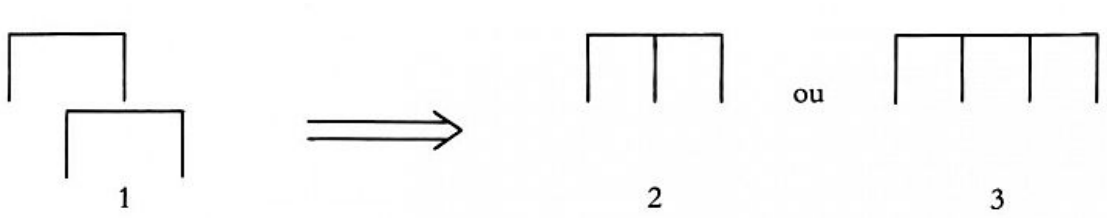
40 Cette double lecture des chaînes parentales et des règles les plus claires de l'ordre social marque la rencontre entre la parenté idéale qui exprimerait les intérêts de la communauté élargie, et la parenté pratique défendant des intérêts privés plus immédiats qui souvent ne coïncident pas avec les premiers. L'explication qui ramène ces distorsions entre le modèle et son application à un résultat d'influences externes (Islam) ou celle qui en fait l'aboutissement des

transformations internes d'une structure de réciprocité, se rejoignent finalement. Toutes deux s'appuient sur un passé hypothétique reconstruit à l'aide de traits contradictoires considérés comme des vestiges. Il reste à démontrer l'essentiel : que cette étape antérieure a bien existé.

41 Si l'on en revient aux matériaux empiriques, que révèle l'étude directe des généalogies sur l'organisation des *tawsit* ? J'examinerai maintenant quelques aspects de la généalogie des Kəl γəla, groupe de commandement de l'*əṭṭəbəl* des Kəl Ahaggar [5] .

La généalogie des KəL γəla

42 Toutes les généalogies qui retracent l'origine des différentes *tawsit* de l'Ahaggar se conforment au même genre de segmentations, binaires ou trinaires. Les irrégularités dans le nombre des unités interviennent uniquement au niveau des groupes domestiques actuels, ramenés à un plan générationnel identique, qu'ils relèvent de la scission d'une entité récente ou de l'adoption d'éléments nouveaux. La règle fondamentale de transformation des schèmes généalogiques équivaut à un « nivellement » des générations qui peut être représenté comme suit :



43 La forme des relations qu'entretiennent les divers groupes est fréquemment exprimée en termes de parenté. Les positions généalogiques respectives des ancêtres fondateurs, telles que la

coutume les a colportées, s'inscrivent dans trois modèles : les rapports *aîné/cadet, sœur/frère* ou encore *sœur/sœur.*

44 L'écart de naissance des ascendants (aîné/cadet) marque toujours une *différenciation hiérarchique* entre les groupes, soit à l'intérieur d'une même strate (ex. Kəl γəla/Taytoq, Kəl γəla/Ihaḍănărən), soit entre deux strates (suzerains/tributaires). En se définissant comme « la descendance d'une sœur » par opposition à la « descendance d'un frère », les Kəl Ahaggar semblent également s'octroyer une certaine supériorité par rapport aux Iwalləmmədən. Par contre, le troisième type de relation qui unit la descendance de deux ou plusieurs *sœurs* traduit le plus souvent des rapports *d'équivalence,* liant des *tawsit* de même condition ou des segments de *tawsit* mis sur pied d'égalité (ex. Kəl Taẓûlet, Kəl Immîdir et Ihəyawən Hăda parmi les Isəqqəmârən).

45 Ce rapide préambule fait entrevoir d'emblée les limites des matériaux généalogiques, pré-ordonnés dans cette configuration standard du groupe de parenté. D'une part, la complexité des faits est largement élaguée au fil du temps. D'autre part, le caractère aléatoire de notions telles que celle de « niveau de génération », utilisée pour l'analyse des données, apparaît.

46 Par rapport à la référence matrilinéaire exprimée, comment se présente la composition de la *tawsit*? Suivant la logique de la filiation, les individus sont décrits en fonction du lien parental qui les relie au groupe. Selon la légalité de leur rattachement (matriligne) ou au contraire son irrégularité, ils se répartissent en deux catégories analytiques : 1) les *K*əl γə*la de mère* et 2) les *K*əl γə*la assimilés*, c'est-à-dire de mère étrangère au groupe, mais de père Kəl γəla.

47 Le principe d'endogamie jouant également, l'identité sociale du père, bien qu'elle ne soit pas officiellement pertinente, intervient de façon

informelle dans la détermination du statut des descendants. Par exemple, la catégorie 1 peut être affinée en « Kəl yəla de mère et de père », caractéristique spontanément précisée au cours de l'enquête et désignée par le terme arabe *safi.* « pur ».

48 Les alliés possibles sont classés en plusieurs catégories hiérarchisées :

49 A – les suzerains ayant l'*əṭṭəbəl* (droit au commandement), soit Al dans la confédération Kəl Ahaggar (Kəl γəla), soit A2 dans une autre confédération (Taytoq, Teğəhe Məllət...),

50 B – les suzerains sans *əṭṭəbəl* (B1 : Inəmba, Iboglăn, Ikərramoyan, Kəl Ehən Məllən, et B2 : Ikadəyən, Ikənbîbən, Ihaḍănărən),

51 C – les *tawsit* maraboutiques (Ifôγas) ou les religieux (Inəslimən, chérifs),

52 D – les tawsit de « mélangés », résultant d'alliances répétées entre femmes touarègues et arabes (Irəğənâtən, Ibottənâtən),

53 E – les nomades arabes (Šânba, Uled Zənnani...),

54 F – parmi les tributaires, les Isəqqəmârən (Kəl Inyar, Kəl Ahnet), G – puis les *Imγad* (Ayt Lowayən, Ağuh-en-Tahle, Kəl Arafsa des Dag yali),

55 H – les *iklan* (esclaves) et les harătin (cultivateurs sédentaires).

56 Les individus, recensés sur une profondeur généalogique de 6 à 7 générations comptées en voie utérine, sont au nombe de *623* [6], les deux premières générations ne comportant que très peu d'éléments. Parmi eux, *232* seulement, soit 37,2 % de l'ensemble, sont *Kal γəla de mère.*

57 Les 62,8 % d' » assimilés » restants se divisent en « espèces » sociales très différenciées.

58 Les Inamba, Iboglân et Ikərrəmoyən, considérés souvent comme trois segments de *tawsit,* sont, à l'origine, des alliés privilégiés des Kal yəla, dont le nom s'est transmis bilatéralement. Dans la définition

sociale d'un individu, cependant, ces traits n'interviennent pas également, jouant tantôt le rôle de désinence, tantôt celui de radical.

59 Par exemple, Xyâr, Amâstan, Raxma et Tehît qui sont Kal ɣəla par leur mère Tigənt, conservent toujours l'attribut d' » Ikarramoyan » en référence à leur père Hegəyer. Par contre, les enfants de Tidayin ult Êhi (femme Inamba) et de Moxammed ag Urzîg (Kəl ɣəla) sont Inəmba mais ils forment, dans ce cas, un groupe irréductible, intégré certes aux Kal ɣəla, jouissant d'un statut élevé, mais privé tout de même de certains droits (accès au commandement).

60 Les généalogies étudiées font apparaître une entité distincte, formée par la descendance de femmes alliées *Inəmba* (ainsi que de couples Inamba intégrés globalement), dont l'ensemble représente 70 personnes, c'est-à-dire 11,2 % de la *tawsit.* Par contre, ni les Iboglân, ni les Ikərrəmoyən, ne paraissent fonctionner de la sorte en unités séparées.

61 Une fois retranché le groupe important et relativement prestigieux des Inamba (de mère), il reste 51,6 % *Kal ɣəla assimilés,* dont la position, nettement moins haute, est encore diversifiée et déterminée par les différents types d'unions dont ils sont le produit. Ces individus, que j'appellerai les « mélangés » (*irəğənâtən*) selon l'expression locale, pour les distinguer des Inamba, sont en effet issus de trois formes principales d'alliances – hypogamiques ou isogamiques, liant :

62 a – soit un Kal *ɣala* et une femme de rang inférieur (B1 B2 C D E F G H),

63 b – soit un Inamba et une femme de rang inférieur (B2 C D E F G H),

64 c – soit un « mélangé » et une femme de rang égal ou inférieur.

	individus	%
a	115	35,8
b	32	10
c	174	54,2

65 Selon la position sociale de leur mère, l'échelon statutaire des « mélangés » varie encore largement, ces rangs informels pouvant être indéfiniment affinés. Parmi les 147 individus de père Kəl yəla ou Inamba, 19 sont par leur mère « suzerains sans attəbəl », 20 sont lfôyas, 12 Irağanâtan ou Ibottənâtən, 24 « arabes », 35 tributaires, 37 « Noirs » ou esclaves. Cette distribution tend à prouver que la majorité des mariages « mixtes » se nouent avec des femmes tributaires ou esclaves.

66 Dans l'ensemble formé par les Kəl γəla de mère et les Kəl γəla assimilés, 334 personnes mariées ont été décomptées.

67 Dans les catégories supérieures (Kəl γəla de mère, Inəmba), les hommes ont contracté plus d'alliances que les femmes, alors que la situation est inverse pour les « mélangés ». Ce fait, qui relève certainement en partie d'informations plus lacunaires sur la destinée des « mélangés », indique aussi que les difficultés d'alliance sont inversement proportionnelle au statut d'un homme : plus le rang du demandeur est bas, plus rares sont ses chances de trouver une épouse.

68 Sur 161 Kəl γəla de mère (hommes ou femmes) qui ont réalisé une alliance, 62 (soit 38,5 %) ont choisi un partenaire de même qualité

qu'eux. Pour les Inamba de mère, la proportion est de 16 sur 50 (32 %) ; pour les « mélangés » de 72 sur 123 (58,5 %).

69 L'éventail et la répartition des alliés possibles pour des femmes et des hommes de même catégorie sociale diffère considérablement. Les mariages étudiés révèlent en effet une hypogamie masculine très nette (qui a pour corollaire l'hypergamie féminine).

70 Ainsi 37 % d'hommes Kəl γəla de mère ont épousé des femmes sans statut prestigieux, apparentées aux Irağanâtan, Arabes, tributaires ou esclaves, contre 5,5 % de femmes Kəl γala de mère qui ont choisi des époux « arabes ». Ce faible pourcentage, du reste, recouvre quatre mariages dont deux contractés successivement par la même femme, et les autres par deux sœurs dont l'identité Kəl γəla n'a pu être vérifiée avec certitude.

71 Ni les femmes Kəl γəla, ni les femmes Inamba, n'ont pris de conjoint chez les Irağanâtan, les tributaires ou les esclaves.

72 Enfin, dans la catégorie des « mélangés », sur 57 hommes mariés, un seul, Ikənbiban par sa mère, c'est-à-dire « suzerain sans *əṭṭəbəl* », a réalisé une alliance avec une femme Kəl γəla de mère, tandis que les 56 autres (soit 98,3 %) se sont mariés avec des femmes de rang égal ou inférieur (Arabes, tributaires, esclaves). Au contraire, 15 femmes sur 66 (24,7 %) ont eu des époux de rang supérieur (suzerains avec ou sans *əṭṭəbəl* : 7 Kəl γəla, 1 Teğəhe Məllət intégré, 3 Inəmba, 1 Ihadânârən). 10 se sont mariées avec des Arabes (Šânba, Uləd Zennani), qui apparaissent comme des alliés recherchés par les « mélangés », hommes et femmes.

Alliés des Kəl γəla de mère et des Inəmba	Kəl γəla				Inəmba			
	△	%	○	%	△	%	○	%
A. Suzerains avec *əɣɣəbəl*								
1. confédération Kəl Ahaggar	31	(34,8 %)	31	(43 %)	2		6	
2. autres confédérations	7		9		–		–	
B. Suzerains sans *əɣɣəbəl*								
1. Inəmba, Iboglân, Ikərramoyən, Kəl Ehən Məllən	8		13		8	(28,6 %)	6	(36,4 %)
2. Ikadəyən, Ikənbîbən, Ihaḍânârən	3		1		1		4	
C. *ifôγas,* religieux	6		11		2		1	
D. *Irəğənâtən, Ibottənâtən*	2		–		1		–	
E. *Arabes*	6		4		2		2	
F. *Isəqqəmârən*	1	(12,3 %)	–		1		–	
G. *Imγad*	10		–		6		–	
H. esclaves *(Iklan)* cultivateurs noirs	14	(15,7 %)	–		3		–	
inconnus, européens	1		3		2		1	
Total	89	(100 %)	72	(100 %)	28		22	

73 Malgré le caractère encore imparfait de l'échantillon étudié, cette première approche des généalogies Kəl γəla permet d'avancer plusieurs hypothèses.

74 La première est que *l'endogamie* n'est pas une règle « *obligeant* un individu à choisir son conjoint à l'intérieur du groupe auquel il appartient lui-même » (*Dictionnaire de l'ethnologie,* Panoff et Perrin), mais plutôt la *possibilité de se marier avec un proche dont les attributs sociaux sont identiques aux siens propres* (la norme autorise autrement dit le cumul de certains traits : héritage, commandement, résidence...).

75 La représentation « égalitaire » de la *tawsit* comme un *ensemble de descendants utérins* qui, par définition, auraient tous accès aux pouvoirs et aux droits transmis *matrilinéairement,* apparaît comme une mystification.

76 En fait, *le principe d'endogamie combiné à la détermination matrilinéaire des droits politiques* [7] *fournit un moyen parfait de modeler et de réduire le*

groupe des ayants-droit. Chaque union représente un choix qui va fixer différemment le statut des descendants. La première alternative, pour un homme suzerain, est d'assurer à sa descendance directe les droits qui reviennent aux neveux utérins, en se mariant avec son sosie juridique, c'est-à-dire une « fille de mère » classificatoire ; cette façon de « court-circuiter » toute une série de neveux potentiels a pour effet de restreindre le groupe des ayant-droits.

77 La seconde possibilité est, au contraire, de perpétuer la distinction des rôles entre les fils et les neveux, en épousant une femme qui ne soit plus son double.

78 Dans ce cas, la forte tendance hypogamique des unions (mariage avec une femme de rang inférieur) détermine inégalement pour la descendance le cercle des affins possibles. Pour les fils qui, en raison du mariage de leur père n'ont pas droit à l'*əṭṭəbəl*, le champ des épouses virtuelles (c'est-à-dire de rang égal ou inférieur) se restreint, alors que pour les filles, l'éventail des époux possibles (égaux ou supérieurs) s'élargit.

79 Suivant la forme des unions contractées, diverses *aires d'endogamie* se dessinent ainsi.

80 Le jeu des alliances construit donc les limites du groupe des ayants-droit. Chez les suzerains Kəl γəla, c'est par rapport à cette distribution sélective des droits politiques dans le champ parental que s'élabore toute une hiérarchie informelle de statuts. Suivant leur proximité avec le noyau privilégié, les individus peuvent participer de plus ou moins près à l'exercice du pouvoir, et s'échelonnent dans des catégories sociales constamment nuancées et diversifiées.

81 La notion de filiation matrilinéaire ne permet pas de définir la *tawsit* qui apparaît comme un groupe extensible *bilatéralement.* Cette conception masque la structure foncièrement inégalitaire de la *tawsit* que revèle la pratique. En la reprenant à son compte comme

catégorie analytique, l'ethnologue ne fait que reproduire l'idéologie dominante de l' *əṭṭəbəl* des Kəl Ahaggar.

NOTES

1. Cet article fait suite à « Quand les parallèles se croisent », paru dans *Recherches sahariennes,* Cahiers du GIS (CNRS), n° 1, 1979, pp. 81-90.

2. Pour une explication de la notation de la tamâhaq, voir notice p. XI.

3. Ces points sont développés dans Claudot, 1982.

4. C'est le cas par exemple chez les Kəl Uhet. Cf. C.r. de mission en Ahaggar, oct., 1977, Travaux du LAPMO, 1977.

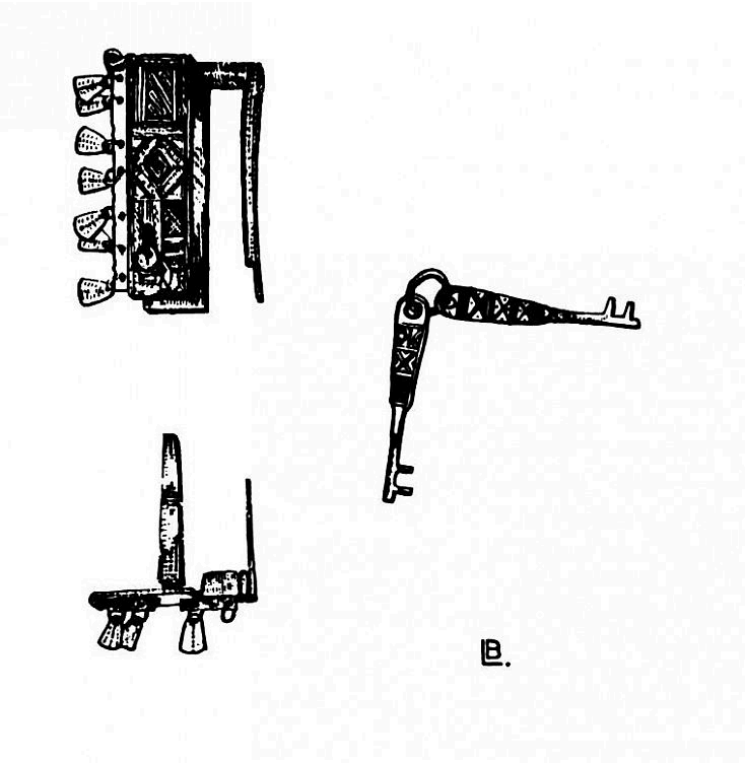
5. Le stock principal des généalogies a été recueilli par M. Gast, puis contrôlé et complété au cours de différentes missions en Ahaggar par M. Gast et moi-même. Pour combler certaines lacunes, j'ai essayé également de recouper ces informations avec celles fournies par Benhazera, 1908 ; Foucauld, 1925 ; Foucauld et Calassanti-Motylinski, 1922 ; Régnier, 1961 ; et Vallet, 1964.

6. Un complément généalogique obtenu ultérieurement a porté à 775 le nombre total des individus. Ces nouvelles données n'infléchissent pas l'orientation globale des résultats présentés ici. Cf. Claudot, 1982.

7. Chez les suzerains Kəl ɣəla, les *droits sur les tributaires* qui accompagnent la chefferie de l' *əṭṭəbəl* correspondent à un contrôle politique, au contrôle de l'ensemble des moyens de production (troupeaux, territoires pâturages et jardins-, forces de travail vivantes) et à celui de la distribution des surplus (*tiwse, meks,* biens en déshérence, part sur les butins de rezzou, taxe sur les caravanes), ce qui confère au chef et à ses proches un rôle clef dans la reproduction sociale du groupe.

9. Filiations bilatérales et cycles d’alliances chez les Udalăn et les Iwəlləmmədăn

Erik Guignard



1 Depuis maintenant une décennie, l’ethnologie, dans son application au monde touareg, s’est orientée vers la recherche de cycles de mariage parce que les traits marquants de cette société paraissaient

parfaitement en accord avec ceux qui seraient attendus d'une société pratiquant, selon les termes de Lévi-Strauss, un échange généralisé.

2 Or des relevés fort précis qui ont été faits, il s'est dégagé trois conclusions inattendues du fait des déclarations générales marquant une nette préférence pour le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (que nous noterons pour simplifier c.c.m.) :

- la première porte sur l'absence apparente de cycles,
- la deuxième sur la faiblesse des réalisations de mariages avec la c.c.m.,
- la troisième sur la persistance de mariages parallèles théoriquement interdits.

3 Nous allons montrer cependant que, chez les Udalăn du Gourma et chez les Iwəlləmmədăn Kəl Ătăram du moins, il existe bien des cycles d'alliance généralisés, cycles ternaires d'alliance en forme de spirales parce que leurs clôtures se font le plus souvent avec un décalage de génération.

4 Ces cycles, très précisément ajustés, n'apparaissent pas nécessairement liés à un mariage préférentiel avec la c.c.m. ; ils sont compatibles avec une certaine forme d'endogamie et éventuellement avec des échanges globalement équilibrés s'effectuant entre différentes lignes de filiation ou d'autres niveaux d'organisation.

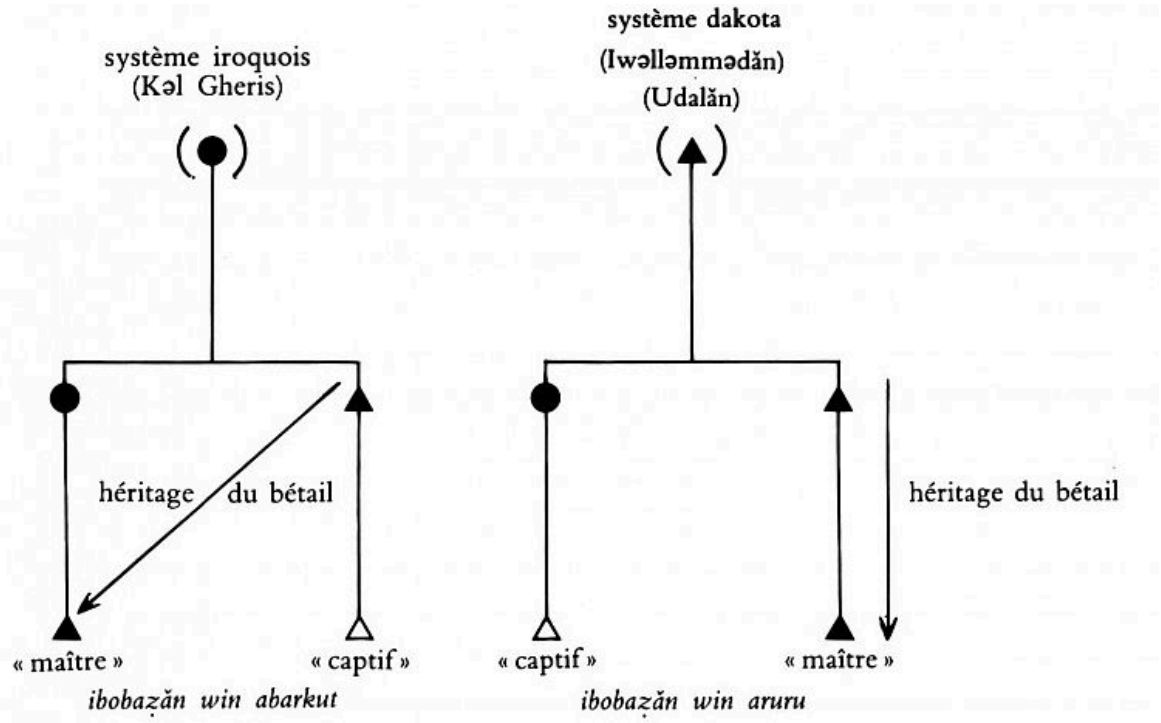
La filiation

5 Sans entrer ici dans les différences d'appellation des enfants de cousins, *tegăze* ou *arraw* (cf. Casajus), il importe de souligner que la terminologie touarègue, de type iroquois ou dakota si l'on se réfère à Murdock, n'implique pas nécessairement une parenté bilatérale symétrique et indépendante de la filiation dominante.

6 La position des cousins croisés et leur comportement est toujours dissymétrique et fonction de l'inscription lignagère et des lignes

d'héritage comme le montrent les schémas suivants et les appellations correspondantes :

7 Les cousins croisés ne sont jamais égaux *(ogədən),* comme le sont les cousins parallèles *(aṛa n meddăn* ou *aṛa n dyoden)* ; ils ne sont pas aînés ou cadets suivant l'ordre d'aînesse de leurs parents, ils sont « maîtres » ou « captifs » suivant qu'ils héritent, ou non, du bétail de l'oncle maternel (héritage matrilinéaire des *iməghad* Kəl Gheris par exemple) ou du père (héritage patrilinéaire des *imajəghan* Iwəlləmmədăn ou des Udalăn par exemple).



8 Ces schémas montrent que la relation à plaisanterie « maître/captif » oppose le fils au neveu, le père à l'oncle maternel en suivant la ligne d'héritage ou d'appartenance principale ; elle hiérarchise et donne la « supériorité » à l'héritier au dépens de son cousin, qui marquera sa subordination mais aussi ses droits abandonnés sur l'héritage par des demandes perpétuelles de petits cadeaux ou par de petits vols rituels, qui seront acceptés de plus ou moins bonne grâce.

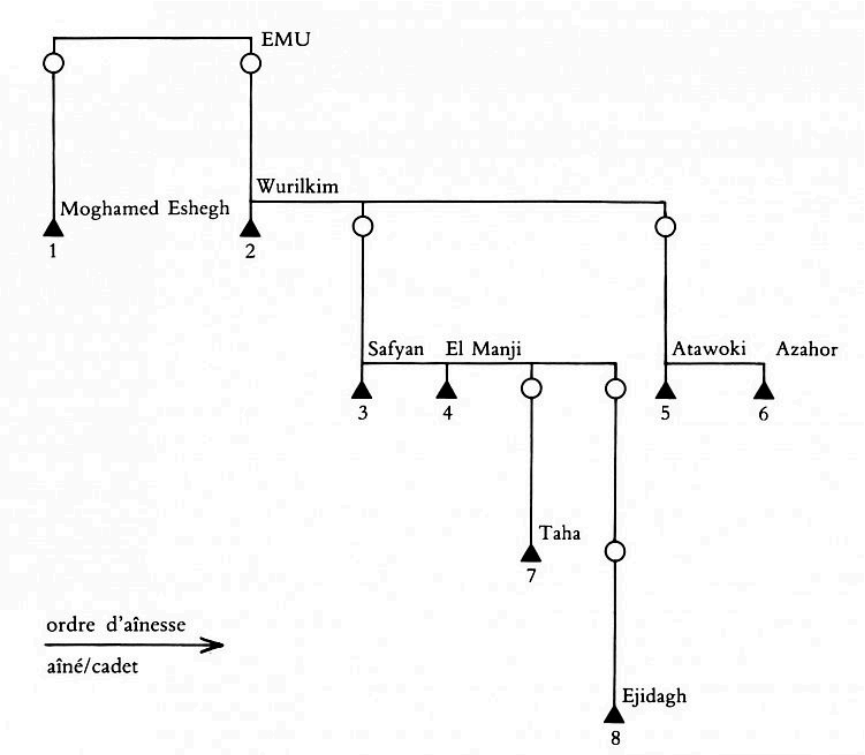
9 D’emblée, les catégories de parenté renvoient donc à celles de la transmission des biens ou de l’appartenance, sans lesquelles elles ne pourront être décrites ou interprétées de manière satisfaisante. Elles renvoient aussi, bien entendu, aux rapports entre les germains, entre le frère et la sœur.

10 Chez les Udalăn, petite fraction *imajəghăn* dominant le pays de l’Udalăn au nord de la Haute-Volta, ces deux modes de succession sont simultanément reconnus : les cousins croisés, *ibobaẓăn,* sont dits *win əruru* (ceux du dos) lorsqu’ils sont issus de frères et sœurs agnatiques *(aṛa n meddăn) ;* ils sont appelés *win abarkut* (ceux du ventre) s’ils sont issus de frères et sœurs utérins *(axa n dyoden).* Ce dernier système apparaît cependant moins valorisé que le premier car il est considéré, sans doute avec raison car il existe chez les Kəl Gheris, comme ayant été celui des *iməghad* du Gourma.

11 Entre cousins parallèles, qui sont toujours des frères, il existe de même une dissymétrie essentielle, elle aussi liée au mode de filiation dominant. Chez les Udalãn celle-ci est particulièrement claire :

12 D’un côté, les cousins parallèles utérins *(axa n dyoden)* appartiennent à un même groupe, que j’ai appelé lignage, non pas parce qu’il se définit à partir d’échanges matrimoniaux, mais parce qu’il dispose de biens collectifs sous l’autorité d’un seul *amăqqar* (grand-frère) ; il s’agit essentiellement de droits sur des hommes, *eklan* et sur des redevances, *tiwse.* Cette autorité est régulièrement transmise d’oncle maternel à neveu utérin *(tegăze)* ou de grand-frère à petit-frère *(axa n dyoden)* suivant une règle d’aînesse apparemment rigoureusement respectée comme le montre l’exemple suivant retraçant la succession des chefs Idamošan, fraction attachée aux Udalăn.

Succession des chefs Idamošan par ordre d'aînesse



13 Cette règle (appelée *kaskab* en Ãhãggar selon le père de Foucauld) est appliquée par tous les lignages sans exception et sans possibilité d'héritage par un étranger au lignage.

14 Ceci ne veut pas dire qu'elle se maintiendra encore longtemps car tous les paramètres d'environnement jouent actuellement contre elle : déjà, en 1936 pour la succession de *l'amənokal* des Udalăn, le commandant du cercle administratif, peu au courant des subtilités de la succession utérine, voulait lui faire succéder son fds, ce qui aurait donné la chefferie aux Idamosăn... Les Udalăn ont refusé, mais le pli était pris ; maintenant tous les chefs de lignage peuvent justifier leurs prétentions par le père et par la mère : ils sont en effet issus d'un mariage endogame au lignage, ils ont « les deux pieds dans le lignage », ce qui n'était apparemment pas nécessaire auparavant.

15 Par ailleurs, les cousins parallèles agnatiques *(aṛa n meddăn)* appartiennent aussi à un même groupe, qui utilise une même

marque pour le bétail et les chameaux (marque appelé *ejwăl*) hérités en ligne paternelle. Les Udalăn aiment en effet utiliser, comme tous les Touaregs, toutes les lignes de parenté pour transmettre différents droits ; ils soulignent que ce mode de transmission des marques est spécifique, dans la région, de la condition des *imajəghan* et n'était pas pratiqué autrefois par les *iməghad* du Gourma : et en effet, chez les *iməghad* Kəl Gheris, qui nomadisent à la frontière du Mali et de la Haute-Volta, la transmission du bétail et des marques se fait encore d'oncle maternel à neveu utérin ; il s'agit de biens collectifs appelés *ibategh,* appellation évoquant le principe d'un héritage par voie collatérale utérine (cette tradition est cependant en voie de disparition sous les contraintes et la réprobation de l'environnement administratif).

16 Il est important de noter que ces groupes paternels ne nomment pas de chef comme les lignages mais manifestent chaque fois que possible leur solidarité en particulier en matière d'alliance : le grand-frère ou un père, l'aîné vivant du groupe, se charge de faire la demande de mariage au père de l'épouse ou à celui qui le remplace, il peut aider en outre à rassembler la dot *(taggalt)*. Les rares mariages internes, avec une cousine *aṛa n tneddăn,* sont en général présentés comme des exceptions dues à des difficultés provisoires pour trouver une épouse adéquate.

17 En somme ces groupes agnatiques, de profondeur réduite, n'apparaissent pas comme des lignages mais comme des groupes paternels d'alliance de préférence exogames.

18 Les Udalãn exploitent ainsi à des fins différentes et quasi complémentaires les deux modes de filiation de telle manière que l'on ne puisse pas réellement parler de lignages au sens plein du terme, c'est-à-dire d'unités se définissant à la fois par une exogamie

et les contraintes de l'échange, et par un usage collectif de biens soumis à une autorité connue.

Qu'est-ce qu'une *tawsit ?*

19 Si l'on se réfère de nouveau à l'exemple Udalăn, je noterai tout d'abord que cette dénomination s'applique à plusieurs niveaux d'organisation distincts.

20 En premier lieu sera Udalăn tout *imajəghan* appartenant, soit aux lignages Udalăn proprement dits (en principe issus d'une même origine maternelle), soit aux Kəl Zingé, branche aînée séparée, comme cela est très fréquent chez tous les Touaregs, soit aux Idamosăn dont l'origine maternelle est différente. Mais l'appellation *tawsit* s'applique aussi à chacun de ces groupes, illustrant la nature segmentaire de cette organisation.

21 La *tawsit* peut donc être considérée soit comme un ensemble de groupes d'unifiliation (au minimum deux) apparentés ou non, soit comme un groupe d'unifiliation, qui sera uni à d'autres groupes par des liens matrimoniaux préférentiels. Chacun de ces niveaux, lignage, *tawsit* ou ensemble de *tawsit* correspond par ailleurs à des cercles d'endogamie croissante.

22 On remarquera cependant que l'utilisation très générale de toutes les lignes de filiation rend cette définition insuffisante, car elle ne rend pas compte de l'intégration plus serrée des groupes par le biais des alliances et de l'utilisation complémentaire des autres lignes de parenté.

23 Si les lignages Udalăn ont tendance à se diffuser sur l'ensemble du territoire, les associations locales se font ainsi sur un type non lignager, chaque chef, *amghar,* suffisamment important cherchant à

rassembler autour de lui une parentèle aussi nombreuse que possible :

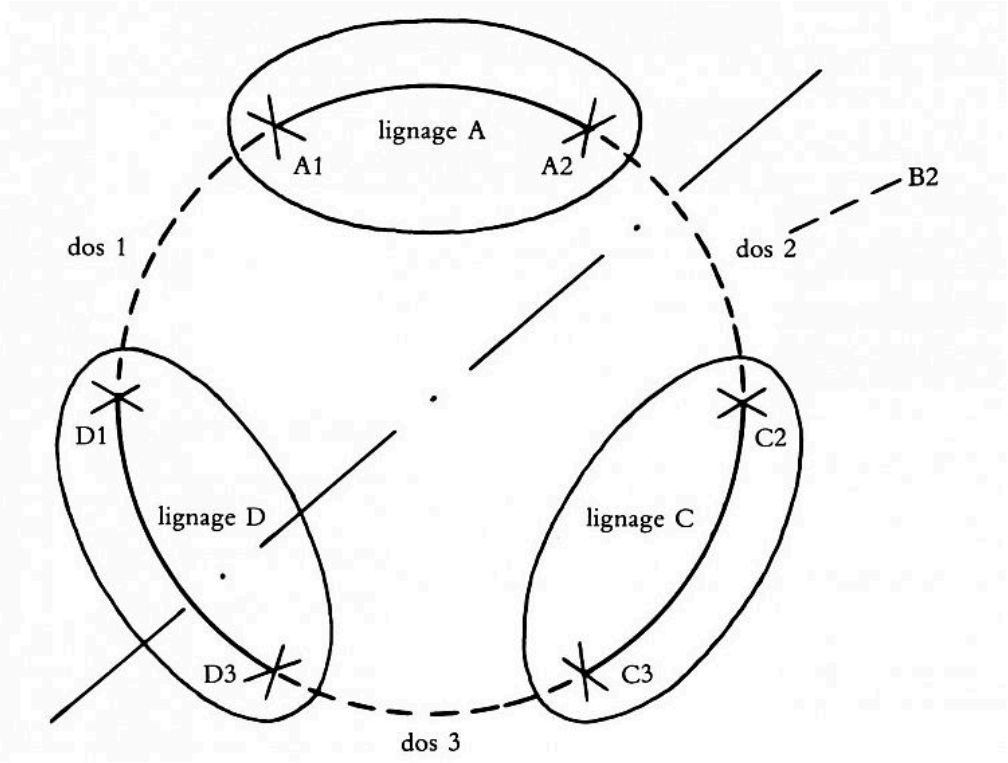
- près de lui, un neveu utérin proche *(tan kebit),* puis éventuellement un beau-frère (*aləhggəs,* un petit-frère de sa femme) ;
- vers le nord, un cousin parallèle *aṛa n meddăn ;*
- vers le sud, des cousins utérins, *afa n dyoden ;*
- vers l'ouest, captifs, forgerons et étrangers.

24 Mais la composition du campement est aussi variable, dépendant des saisons et des humeurs du moment, mobilité qui m'avait conduit, en 1975, à proposer le modèle du cercle de parenté pour représenter, tant bien que mal, la réalité d'une *tawsit*

Le cercle de parenté

25 Ce modèle a pour seul but de fournir une image approximative des relations qui existent, à un instant donné, entre les principaux chefs de lignage qui disposent de l'autorité. Il s'agit en quelque sorte d'effectuer une représentation synchronique de la *tawsit* par opposition aux représentations diachroniques des généalogies.

26 Chez les Udalăn, les relations entre les notables pouvaient se représenter par le schéma suivant :



dos *(aruru) :* groupe de parenté agnatique
Guide de lecture
La *tawsit* dispose de six principaux chefs, Al, A2, C2, C3, D1, D2. Il existe trois principaux lignages représentés chacun par deux *amăqqar :* le lignage A (*amăqqar* Al et A2), le lignage C (*amăqqar* C2 et C3), le lignage D (*amăqqar* Dl et D3). Chacun de ces chefs est aussi parent par le dos, cousin *axa n meddăn :* Al et Dl appartiennent ainsi au même « dos » (note 1), etc., c'est-à-dire, rappelons-le, à un même groupe paternel d'alliance. D'autres notables, appartenant à la génération aînée, peuvent aussi être reliés au cerclé de parenté mais ne peuvent y appartenir : par exemple B2 qui appartient au « dos » 2 mais à un troisième lignage B différent.

27 Cette représentation, très simple et surtout très simplifiée, me paraissait rendre compte de cette réalité complexe et mouvante de la *tawsit* faite d'une juxtaposition de lignages intégrés par des solidarités de résidence (et d'alliance) s'exprimant de préférence sur des lignes différentes, ici paternelles.

28 De plus, elle permettait de rendre compte de deux phénomènes inexplicables si l'on se cantonnait à une définition unilinéaire de la *tawsit :* 1) le relevé précis de la succession des chefs de lignage montrait que certains individus, pourtant aînés, étaient « sautés » et

que la chefferie générale, l'*amənokal,* se trouvait souvent dans un lignage cadet ; 2) l'histoire de nombreuses fractions touaregs fait état d'associations binaires entre deux *tawsit,* ou bien de leur division en deux groupes, les Rouges et les Noirs, les Longs et les Courts, etc.

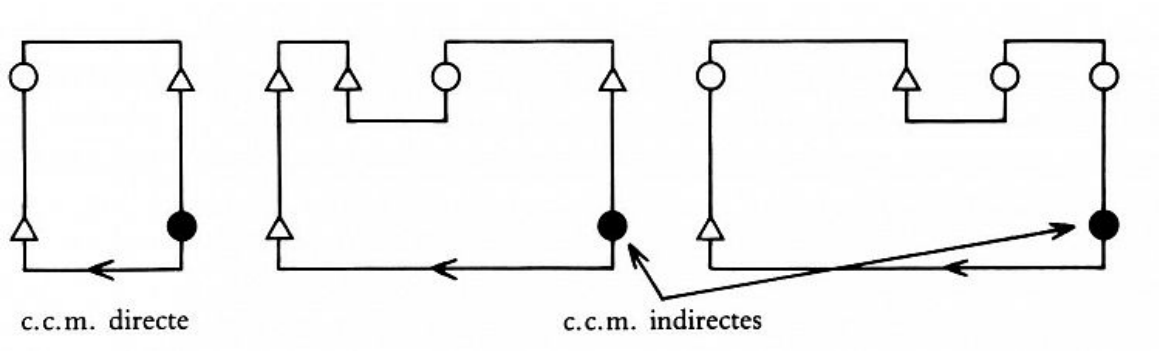
29 Ceci peut maintenant se comprendre si l'on tient compte de la parenté paternelle : le chef Al du schéma précédent par exemple, pouvant hériter de l'autorité lignagère de A au dépens de A2 (même si ce dernier est l'aîné) à condition d'appartenir à un groupe paternel d'alliance plus puissant. Al rassemblera alors autour de lui Dl, son cousin *aṛa n meddăn,* et A2, son cousin parallèle utérin. D'un autre côté C3 sera au centre d'un autre groupement avec C2 et D3. La *tawsit* est bien ainsi divisée en deux groupes centrés sur deux principaux chefs, Al et C3.

30 Certes le modèle est simplifié et je ne prétends pas qu'il soit applicable tel quel à d'autres groupements. Je pense avoir montré cependant que, même chez les Udalãn, pourtant peu nombreux, et sans avoir fait intervenir encore les relations d'alliance, une *tawsit* était une organisation certainement complexe : organisation segmentaire, la *tawsit* peut être représentée par une assemblée endogame de notables apparentés suivant différentes lignes et, nous allons le voir maintenant, alliés.

Les alliances

31 Selon le modèle présenté par Lévi-Strauss, la présence d'un échange généralisé, de cycles matrimoniaux en principe clos, demande que le mariage préférentiel se fasse avec une cousine croisée matrilatérale, la fille d'un frère de la mère. Nous allons montrer, sur l'exemple Udalăn puis celui des Iwəlləmmədãn, que cette association de concepts, proposée par le modèle, doit être appliquée avec prudence.

D'une part, en effet, le mariage avec la c.e.m. correspond d'abord à un redoublement des alliances (c'est aussi le langage de F. Héritier dans son livre l'*Exercice de la parenté*) et non pas nécessairement à la présence de cycles ; le redoublement peut ainsi s'appliquer aussi bien à des échanges équilibrés qu'à des échanges dissymétriques ou endogames. D'autre part, le modèle et les relevés statistiques qui en découlent ignorent la présence de mariages que j'appellerai indirects lorsqu'ils font appel à des liaisons non directement consanguines ; un Touareg appelle par exemple « mère » la deuxième femme de son père ou l'épouse du frère de son père. Or ces mariages peuvent avoir autant d'importance que les mariages directs pour pouvoir passer du modèle à une description satisfaisante des alliances.



Guide de lecture
Un homme peut se marier avec la fille d'un « frère » agnatique ou utérin (nous l'avons déjà dit) de sa propre mère, c'est une c.c.m. que j'appellerai *directe.* Mais on peut se marier aussi du côté de la deuxième femme du père ou d'une épouse d'un frère du père, ou bien du côté d'une sœur de la femme d'un oncle utérin : il s'agit alors d'une c.c.m. *indirecte* qui peut être considérée comme équivalente à une *tabobast,* mais qui peut n'avoir aucun lien de consanguinité avec son mari.

Les cycles d'alliances chez les Udalăn

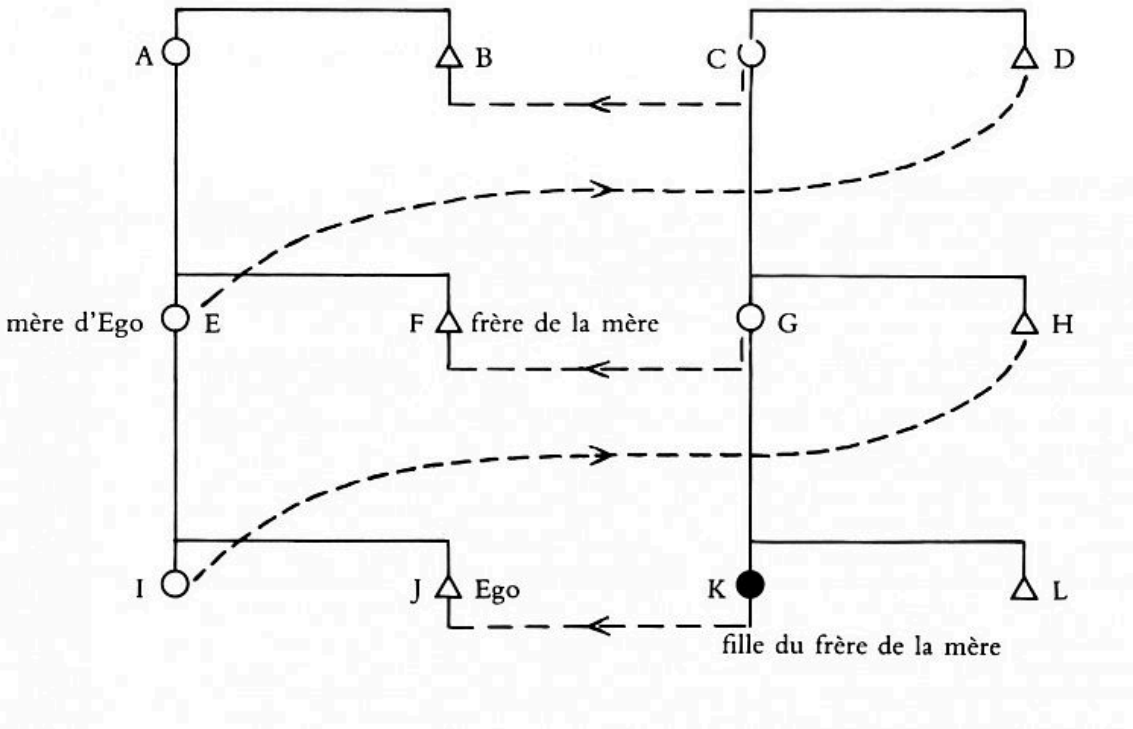
32 Les Udalăn et les Idamosăn ne forment pas une *tawsit* très nombreuse, moins d'une centaine d'individus vivants, et quelque 540 noms sur six générations. On peut recenser cependant quelque 280 mariages, dont 210 environ correspondent à des relations connues et

constituent le pool de mariages dont il s'agit de comprendre la problématique.

33 Même sur cet échantillon choisi volontairement pour sa simplicité il s'agit, de toute évidence, d'un problème complexe par l'importance de la combinatoire mise en jeu.

34 1 — Une première analyse, à partir des lignages, permet de limiter le nombre de combinaisons et d'approcher l'allure générale des échanges.

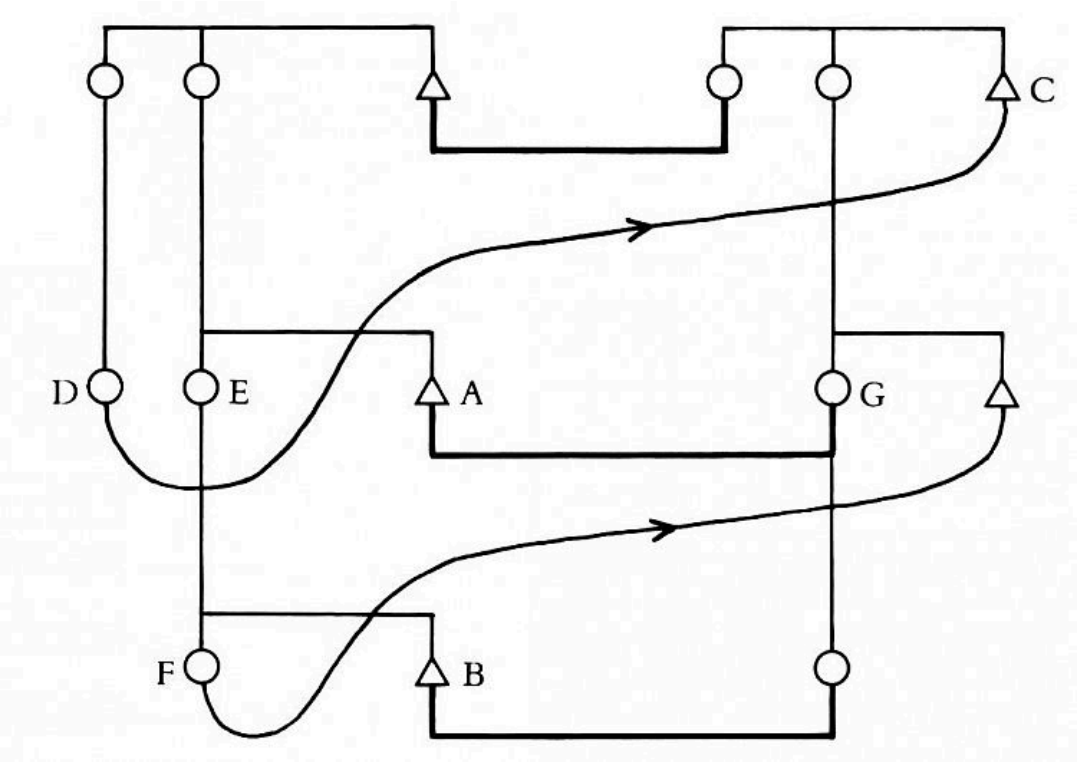
35 En se limitant en effet aux lignages utérins (au sens dont nous sommes déjà convenus), on peut constater que la circulation des femmes, mis à part les alliances dissymétriques avec les marabouts Kəl Ǝssuḳ, est équilibrée : chaque lignage reçoit à peu près un nombre de femmes égal de chaque autre lignage. Le détail des alliances montre aussi que les retours semblent alterner avec les départs, une génération sur deux (ou un peu plus), ce qui m'avait conduit à proposer le schéma suivant des alliances :



36 On remarquera que ce modèle, paléolithique selon le mot de J.A. Barnes (1971) puisque les lignages sont réduits à un couple et les mariages uniques, établit la présence d'un mariage avec une c.c.m. (par le « ventre », puisqu'il s'agit de lignages utérins), mariage dont la fréquence est d'environ 25 % des mariages internes (46 sur environ 210) [1]. Mais il suppose aussi qu'il existe une définition patrilatérale des mariages puisqu'il s'agit d'un échange de type restreint.

37 Ceci est possible, mais à condition d'accepter une définition indirecte des mariages, car le retour se fait souvent dans une autre ligne, un peu plus loin...

38 Exemple :



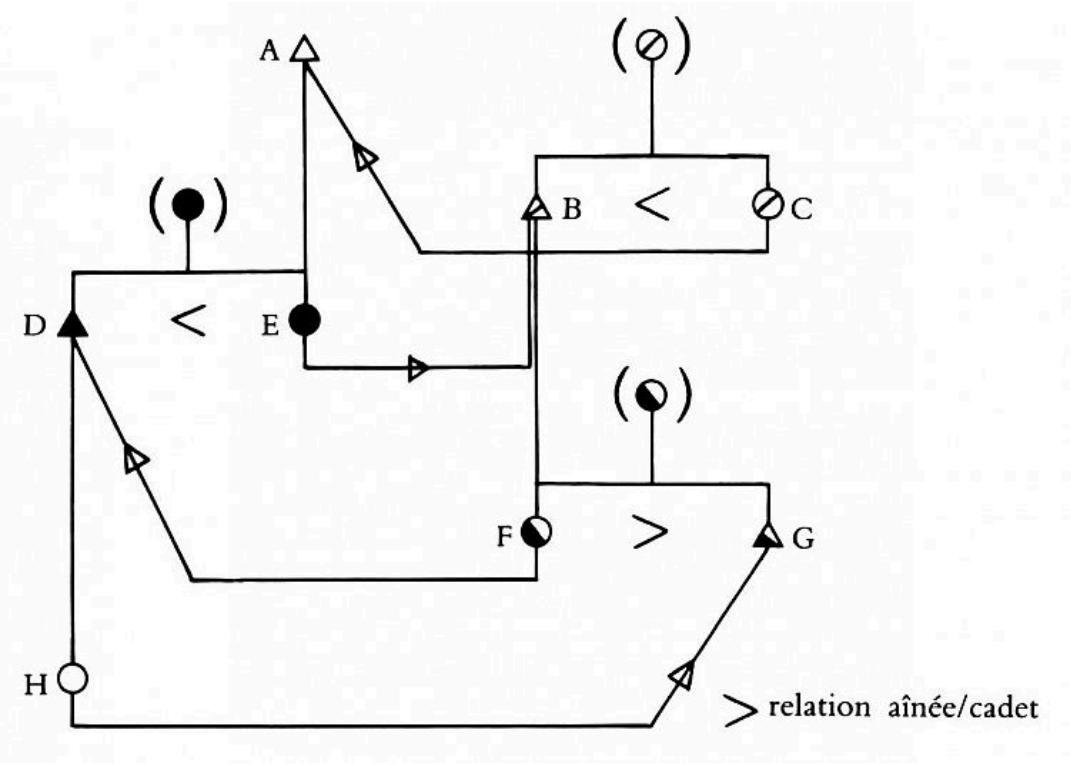
Guide de lecture
A épouse une c.c.m. indirecte (G). B épouse par contre une c.c.m. directe (H, fille de A). Le mariage de B peut aussi être défini patrilatéralement mais de manière indirecte : il faudrait que C soit le mari de E et père de B pour que ce dernier épouse une fille de sa c.c.p. (G). Mais C a épousé, dans cet exemple, D et non pas E, il ne peut donc être le père de B, mais un père au sens classificatoire, ce qui induit une définition indirecte. Ceci explique pourquoi les statistiques portant sur les mariages patrilatéraux (directs) peuvent être différentes de celles qui portent sur les fréquences de mariages avec une c.c.m. directe (respectivement 22 et 46 cas).

39 L'intérêt de cet exemple, évidemment équivalent au modèle précédent d'un point de vue échangiste, est de faire prendre conscience qu'une statistique portant sur les fréquences de mariages croisés consanguins ne rend pas nécessairement compte de l'allure générale des échanges ou de la circulation des femmes.

40 Ceci acquis, le modèle rend assez bien compte de certains aspects des alliances, les femmes aimant bien souligner et affirmer leur autorité en ce qui concerne le mariage des filles de leur lignage. Mais il ne dit malheureusement rien sur les raisons de l'endogamie lignagère tout aussi importante que le mariage croisé puisque portant aussi sur

quelque 25 % des mariages internes (53 mariages sur 210). Il ne dit rien non plus sur l'apparente exogamie des dos (22 mariages internes seulement), ni sur l'autorité des pères sur leurs filles, affirmation unanime des hommes. N'ont-ils pas d'ailleurs-donné une *taggalt ?*

41 2 — Un relevé précis des schémas d'alliance montra alors que l'on pouvait répondre partiellement à ces objections en utilisant un schéma d'alliance en spirale où un homme rend une fille à un « petit-frère » *(aṛa n dyoden)* de sa femme suivant le modèle ci-dessous :



Guide de lecture
A épouse C, et rend une fille E, celle qu'il a eu de C ou d'un autre mariage, ou bien celle d'un frère de même père, à B petit-frère *(aṛa n dyoden)* ou fils classificatoire de C. De même B rend ensuite une fille F à D, etc.

42 Ce modèle apparaît meilleur que le précédent car :

- il conserve la possibilité de mariage avec la c.c.m. (F est c.c.m. de D si C est la mère de D), ou avec une c.c.m. indirecte (si C n'est pas la vraie mère de D) ;
- il ouvre le mariage endogame sans nuire au principe de réciprocité (F peut être une *tegăze* directe ou classificatoire de D si E est la mère réelle de F : dans ce cas B rend une

fille au lignage dont il a. reçu la mère ;

- il rétablit la présence et l'autorité du père sans modifier l'allure générale des échanges lignagers.

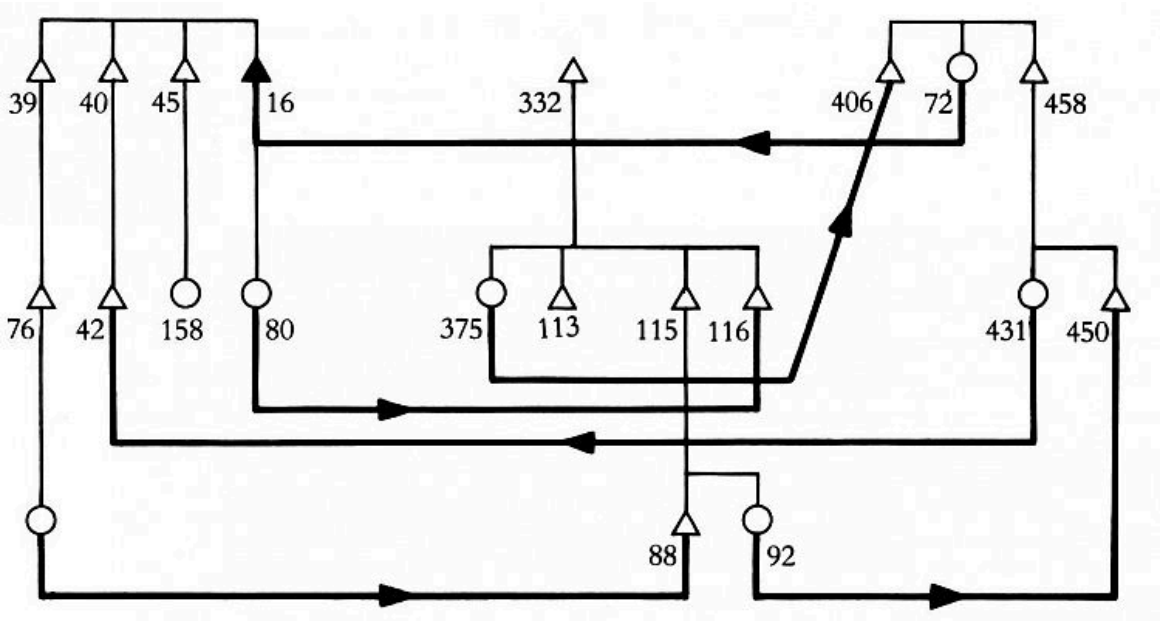
43 En 1975, j'en étais resté là sans avoir attaché beaucoup d'importance aux échanges matrimoniaux entre les dos, la faiblesse de la fréquence des mariages parallèles patrilatéraux me paraissant devoir être la conséquence des préférences affichées pour le côté maternel.

44 L'exogamie marquée des dos (22 cas de mariages internes), de même d'ailleurs qu'un examen plus attentif des modèles précédents, aurait dû cependant m'inciter dès ce moment à porter l'analyse sur la circulation des femmes entre dos ou entre couples de germains : le schéma de la page précédente ne semble-t-il pas indiquer une possibilité d'échange généralisé entre plusieurs lignages ? La marque du bétail des dots, n'est-elle pas transmise en ligne paternelle ?

45 J'ai donc repris les généalogies de manière à regarder de plus près le mode de circulation des femmes entre groupes paternels différenciés par leur marque de bétail. Le résultat est spectaculaire puisque la quasi-totalité des mariages peuvent alors être placés dans des cycles d'échange ternaires de type généralisé.

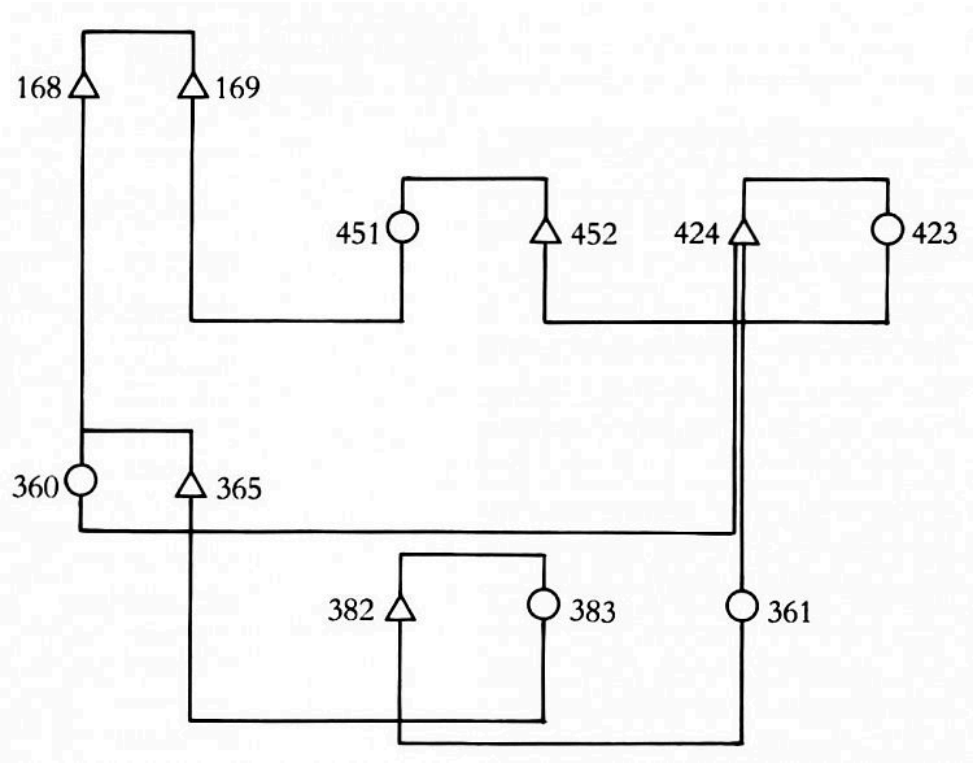
46 En voici trois exemples parmi beaucoup d'autres (Guignard, 1984) :

Premier exemple



Guide de lecture
16 épouse 72 (c.p.m.) ; 406 (frère de même père) épouse 375 c.c.m. classificatoire par le ventre ; 116, frère de même père que 375 épouse 80, propre fille de 16. 80 n'ayant pas de frère proche, 42, *aṛa n meddăn* le plus proche vient à sa place ; l'hélice poursuit sa course, 42 épouse donc 431 sa c.c.m. indirecte (elle est la fille du frère de 72, femme de 16 et donc mère de 42). 450, frère de même mère et même père que 431 épouse 92, c.c.m. indirecte de nouveau. Le cycle se ferme avec le mariage de 88, *amənokal* actuel des Idamosăn qui épouse 11 (c.c.m. indirecte de 88 mais aussi une sur parallèle).
Cette spirale fait ainsi deux tours complets ; on remarquera l'absence de c.c.m. directe mais au contraire la définition indirecte c.c.m. pour le second tour, ce type de mariage, direct ou indirect, marque ainsi le redoublement des alliances et la permanence du sens de rotation (mais non pas la fermeture des cycles eux-mêmes).
On remarquera la précision des connexions faites et celle de la clôture par le mariage de 88 avec 11, car cette dernière est aussi descendante en ligne directe utérine de 16 ! La liaison 116/80 est aussi faite par 113 qui épouse 158, mais ce mariage, comme trois autres s'effectuant en sens inverse et dans d'autres segments des dos, correspond à d'autres spirales bien précises.

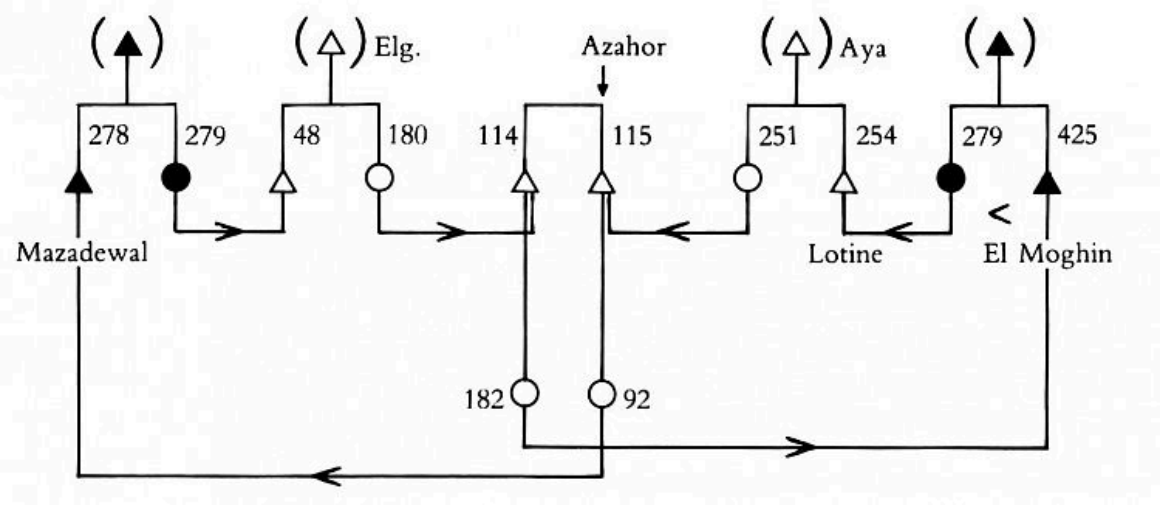
Deuxième exemple



Guide de lecture
169 épouse 451 dont le propre frère (même père et même mère, 452) épouse 423. Le frère (même père et même mère) de cette dernière épouse 360, fille de 168, frère aîné de 169, ce qui ferme le premier cycle.
Le mariage de 424 avec 360 ferme le premier cycle et débute le suivant dont la séquence est la suivante : 424/360 – 365/383 – 382/361, cette dernière étant la propre fille de 424.
Le deuxième tour s'effectuant avec un dos différent (451 et 382 ne sont pas apparentés) du premier, il n'y a aucune relation croisée à signaler. Par un autre côté, les mariages 452/423, 365/383, 382/361 sont des mariages parallèles matrilatéraux. On remarquera la formation de cycles ternaires clos sans présence de mariage croisé direct ou indirect.

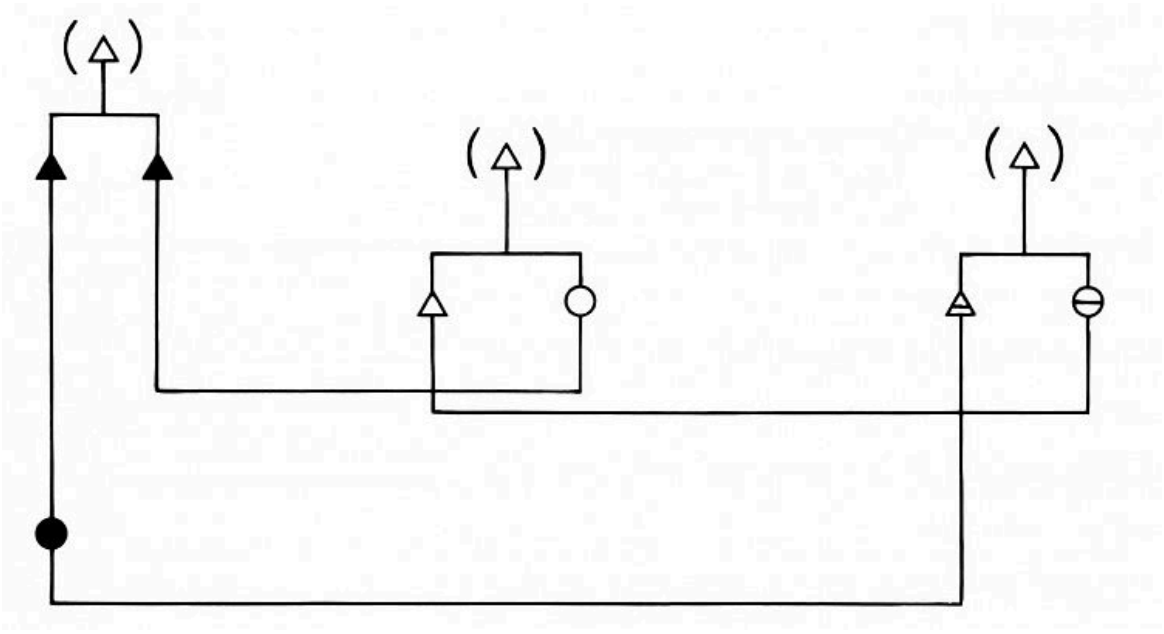
47 Voici maintenant l'enchaînement de deux spirales classificatoires construites à partir du mariage de deux frères avec deux sœurs *aṛa n dyoden,* un « très joli mariage » dit-on :

Troisième exemple

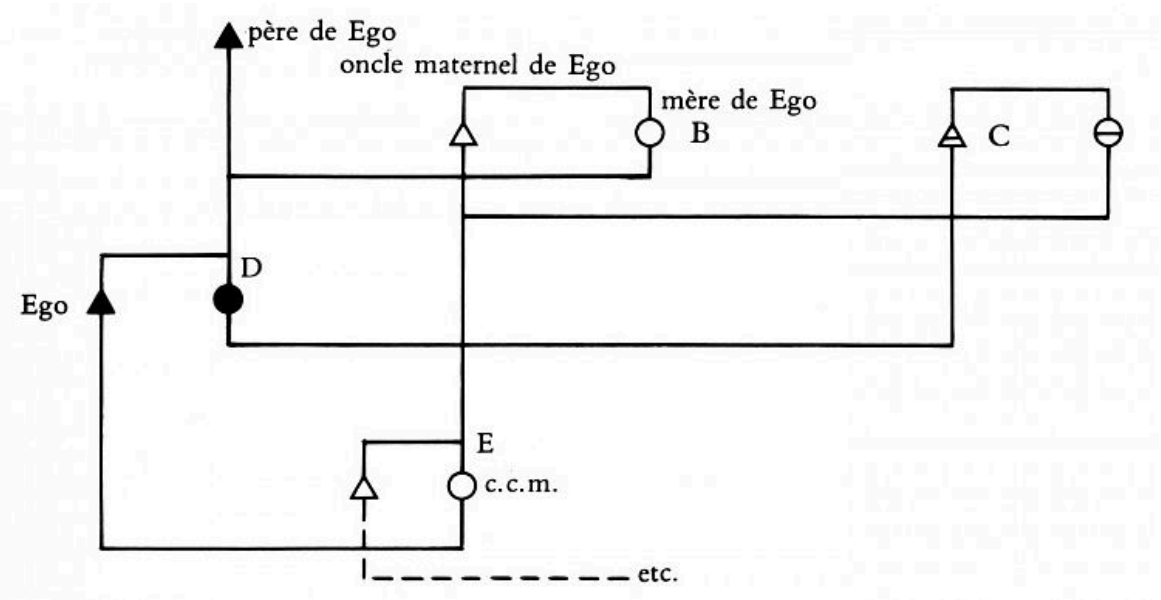


Guide de lecture
Deux frères 114 et 115 épousent deux « sœurs » 180 et 251 *(axa n dyoden* mais non pas de même dos). Les deux cycles se referment avec une permutation de fille entre les deux frères : 182 se marie avec 425, 92 du côté de son « père » 114, avec 278 ! On remarquera de plus, 425 et 278 sont eux-mêmes frères *axa n* meddăn. On remarquera aussi que Azahor, 115, donne sa fille, 92 à Mazadewal, 278, ce qui veut aussi dire qu'il donne une fille à un petit-frère *aṛa n dyoden* de sa femme 251 ; c'est retrouver ici le mariage proposé par le schéma de la page 218 ; de même, les couples 48/180 et 279/425 sont des cousins, *aṛa n meddăn,* du premier degré ; les couples 278/279, 114/115, 251/254 sont des germains de même père et même mère.

48 Les trois exemples cités montrent qu'il est possible de placer les alliances dans des cycles d'échange généralisé se conformant au modèle suivant :



49 En somme un homme rend une fille (la sienne ou celle d'un frère) à un beau-frère de son épouse. Cette procédure est parfaitement compatible avec la présence de mariages parallèles matrilatéraux mais aussi avec l'absence de mariages croisés [2] : ce dernier type de mariage n'apparaît en effet que dans un cas bien particulier, somme toute difficile à réaliser ; il faut (et il suffit) que le redoublement des cycles se poursuive avec les mêmes groupes et sans possibilité de mariage indirect :



Guide de lecture
Le premier cycle étant clos par l'alliance de C avec D, il peut ensuite se poursuivre avec le mariage de Ego avec une c.c.m., la fille de son oncle maternel. Il suffit pour cela que B soit la propre mère de Ego mais cette condition n'est pas toujours remplie (comme le montre notre deuxième exemple, p. 220), car Ego peut débuter une nouveau cycle avec un autre groupe patrilinéaire, il peut aussi se marier du côté d'une mère classificatoire. Dans un modèle simple réduisant les groupes à des couples de germains, on peut apparemment conclure à une liaison logique entre l'échange généralisé et le mariage matrilatéral croisé, mais il s'agit d'une induction inexacte, qui ne peut s'étendre à la réalité où on ne peut ignorer la présence de germains ou de parents parallèles, ni la multiplicité des mariages.

50 Si le modèle proposé ne s'articule plus nécessairement avec un mariage préférentiel, il n'exige pas non plus que ce soient des groupes ni, bien entendu, des lignages qui échangent des femmes : ce sont des hommes qui échangent des sœurs et des filles, chacun participant à son propre cycle d'alliance, sous l'autorité de l'aîné de la famille, aîné de germains de même père voire de même mère, ou à défaut son substitut. Dans cette petite *tawsit,* peu nombreuse, il est évident en effet qu'il ne sera pas toujours possible de construire des spirales parfaites, basées sur des couples de vrais germains ; mais le principe de succession agnatique, celui de l'héritage des biens dotaux et du bétail, s'applique alors pour définir les substitutions qui s'imposent : en l'absence d'un frère aîné ou du père, un cousin

parallèle du premier degré « prend la place », ou un frère du père, etc.

51 On peut donner une bonne image de la validité du modèle, de son extension et de son excellente adaptation à la description des alliances à partir de la brève statistique suivante portant sur une centaine de spirales :

- 25 % des mariages du pool (réduit aux 185 alliances internes conclues par les dix principaux groupes patrilinéaires) s'expriment directement sous forme de spirales bien formées, c'est-à-dire n'utilisent que des couples de frères et de sœurs germains à l'exclusion de toute relation parallèle.
- 50 % des mariages font appel à une et une seule relation classificatoire de substitution : à défaut d'un frère germain (généralement un aîné), il est fait appel à un frère *aṛa n meddăn,* cousin parallèle agnatique du premier degré ;
- 20 % font appel à une relation classificatoire un peu plus lointaine ou à deux relations classificatoires proches. On peut aussi, dans certains cas, utiliser une relation utérine de substitution : une fille est alors mariée par son oncle maternel ou par un frère utérin proche qui prendra la dot. Ce dernier cas n'apparaît pas très fréquemment mais cette possibilité restant toujours ouverte, elle peut expliquer la préférence marquée pour les mariages parallèles matrilatéraux : un homme étant alors à la fois le père et l'oncle de ses enfants, de ses filles, son autorité ne peut donc être contestée !
- 5 % seulement des mariages ne peuvent s'intégrer dans aucune spirale ternaire, soit par manque d'information généalogique soit par impossibilité.

52 On retrouve ainsi un schéma d'échange généralisé ternaire permettant de classer la plupart des mariages internes à la *tawsit* à condition d'abandonner deux hypothèses inutiles : celle d'une association de l'échange généralisé avec le mariage croisé matrilatéral, celle de groupes ou lignages échangistes.

53 Chez les Udalãn, les hommes, séparés par leur appartenance à différentes lignes de filiation et par leur ordre d'aînesse, échangent des filles et des sœurs. Et ces contraintes de l'échange sont compatibles avec des stratégies d'accumulation puisque les cycles possibles sont multiples et peuvent, dans le cas de la chefferie par

exemple, être cumulés de façon à disposer d'un maximum d'alliés et de parents.

Le mariage préférentiel chez les Iwəlləmmədăn

54 Je voudrais, pour terminer, revenir sur les données relevées par A. Chaventré sur les Iwəlləmmədăn puisqu'elles représentent, à ce jour, le corpus de données relevées chez les Touaregs Imajəghan le plus complet et le plus fiable grâce à sa vérification par les moyens de la génétique.

55 On sait que A. Chaventré, au terme de son relevé, annonçait un pourcentage élevé de mariages avec la c.c.m. du premier degré, soit 19 %, et près de 47 % avec une c.c.m. classificatoire. Je remarquai alors (Guignard 1975) que ces chiffres ne pouvaient être la marque de la présence de cycles, présence qui restait à démontrer : 1) parce que les statistiques sur les autres réalisations de mariage n'étaient pas indiquées à titre comparatif, ce qui occultait la présence d'une forte endogamie des lignages (chez les Iwəlləmmədăn, ces derniers sont patrilinéaires en prenant la définition utilisée pour les lignages Udalăn) ; 2) parce que la définition de la classification paraissait trop générale (une c.c.m. classificatoire devant se définir, à mon avis, comme une fille du « frère » de la mère et non pas comme une cousine avec laquelle existe, à un niveau quelconque, une bifurcation) ; 3) enfin, parce que le relevé des échanges interlignagers paraissait marquer la présence d'échanges réguliers entre lignages (du même type que ceux qui existaient entre lignages Udalăn), ou bien celle de circulations non réciproques et sans esprit de retour, mais apparemment pas celle de cycles.

56 Les chiffres ne disent donc rien sur la présence éventuelle d'un échange généralisé, c'est-à-dire de cycles de réciprocité, mais ils ne

démontrent pas non plus leur absence, dans la mesure où il ne s'agirait pas d'échanges interlignagers.

57 En tout état de cause, la fréquence particulièrement élevée du mariage avec la c.c.m. la plus proche semble montrer que les Iwallammadăn réalisent, chaque fois que possible, un idéal souvent affirmé et relevé chez les Touaregs.

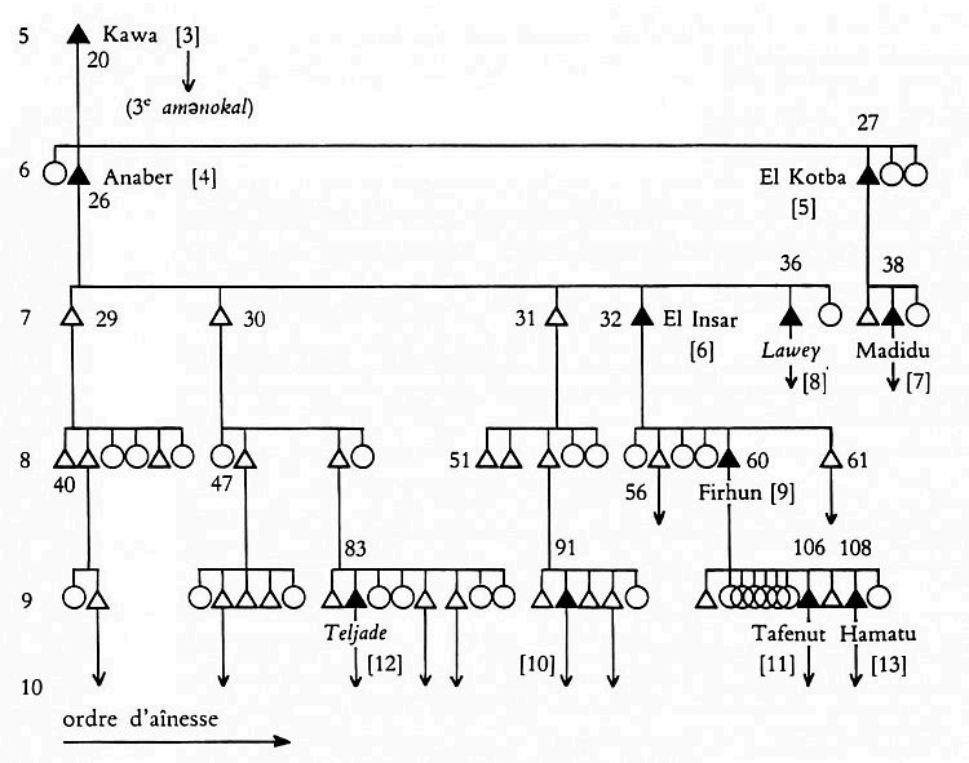
58 Il est donc particulièrement intéressant d'essayer de comprendre leur système de parenté en utilisant ce que nous avons appris chez les Udalãn.

59 Tout d'abord précisons les faits de parenté dont il nous faudra rendre compte :

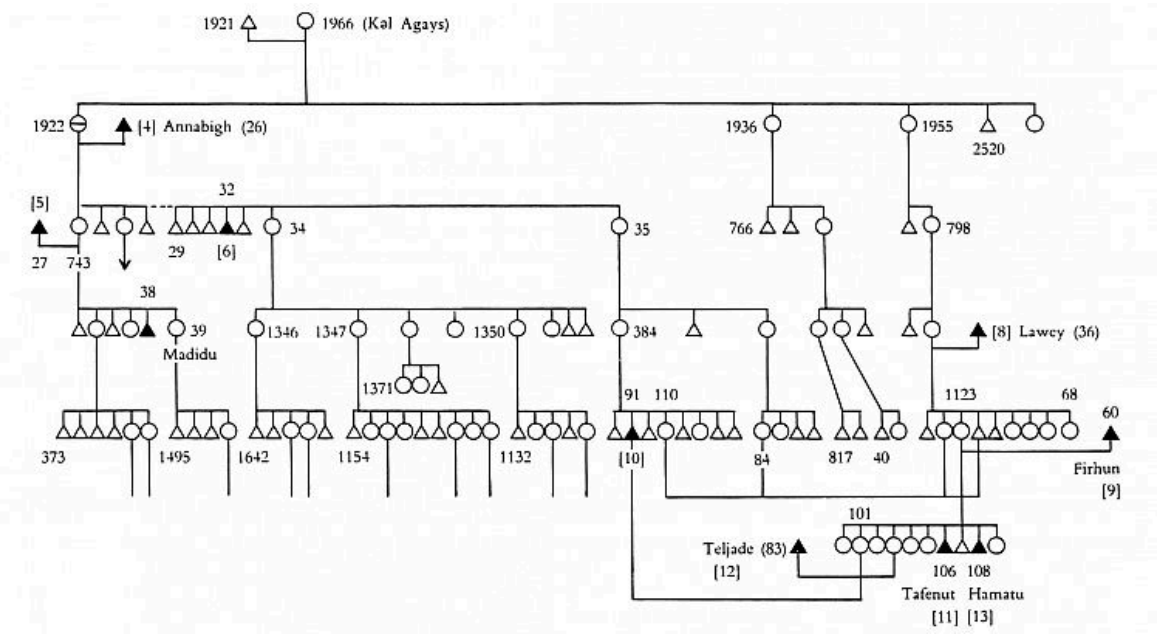
60 — Il existe, chez les Iwallammadãn, des lignages au sens où nous l'avons entendu chez les Udalãn. Ce sont des entités nommées, à filiation cette fois-ci patrilatérale, et disposant d'un chef dont la fonction est héritée régulièrement selon le système déjà décrit : un petit-frère *aṛa n meddăn* ou, à défaut, un fds classificatoire, en suivant l'aînesse. A cet héritage correspond un droit d'autorité sur les captifs et les dépendants.

61 Par ailleurs, j'ai montré, en 1975, que cet héritage apparemment patrilinéaire pouvait aussi se comprendre comme un héritage en ligne utérine puisque, par exemple, tous les *amənokal* appartiennent à la même « tente » (c'est-à-dire au même groupe de filiation matrilinéaire) ; trois exceptions confirment la règle, car ces trois *amənokal* sont alliés à cette même tente dont ils ont épousé des femmes ; ce sont donc des gendres, substituts provisoires à de véritables ayant droits.

Tableau sommaire de la succession des *amənokal* en ligne paternelle chez les Kəl Tələtăyt



Seules exceptions à la règle d'aînesse, Teljade, 83, nommé avec l'aide de l'administration coloniale en 1931 [Il a été déposé par la suite, après l'indépendance, par Hamatu] ; Tawey, 36, nommé après Madidu (38), septième *amənokal* [7].
Les mariages internes au lignage se font en suivant l'ordre d'aînesse : un aîné épouse une cadette (24 mariages conformes et 3 exceptions ; sur 27 mariages, 20 se font avec une cousine éloignée).



Guide de lecture
Depuis ∃linsar [6], les *amənokal* appartiennent à la même « tente » issue du couple 1921 = 1966 ; sauf Lawey (1890-1902) candidat irrégulier du côté du lignage Kəl Tələtăyt Firhun (1902-1916) et Teljade [12] candidat destitué par 13. Tous sont soit de cette tente soit, à défaut, alliés.

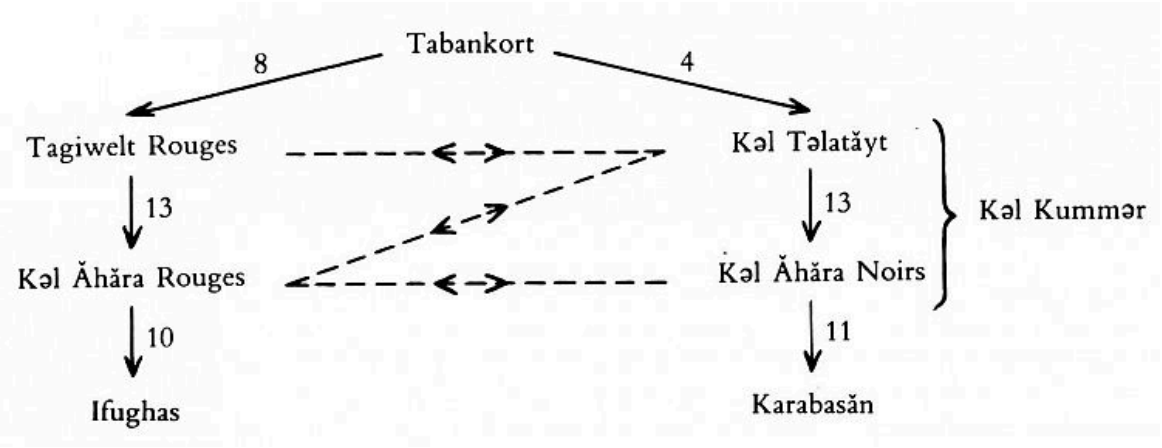
62 Ces règles de succession marquent nettement la persistance des droits et des intérêts transmis par les femmes :

63 On retrouve ainsi une situation semblable à celle des Udalãn, mais en quelque sorte inverse, avec des lignages patrilinéaires préférentiellement endogames sans que soit exclues l'utilisation d'autres lignes de filiation pour transmettre les droits à la chefferie.

64 — Entre lignages Iwəlləmmədăn, la circulation des femmes peut se dérouler suivant deux modalités distinctes :

65 a) une circulation dissymétrique, à sens unique et apparemment sans réciprocité, dont voici l'exemple le plus net :

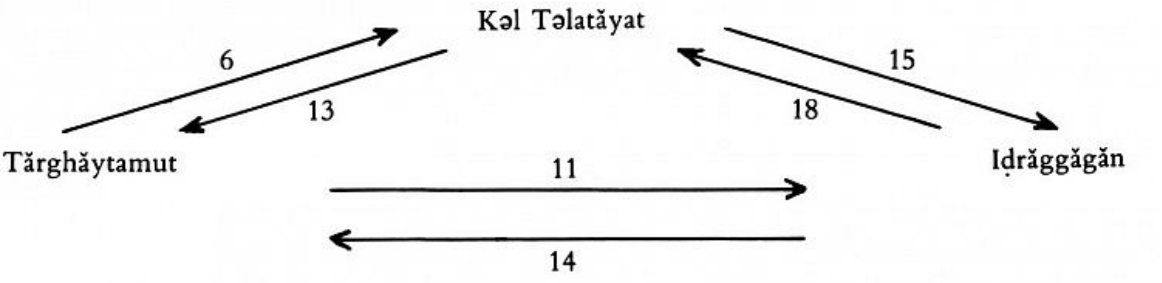
Circulation hypogamique des femmes



66 La circulation des femmes se fait à sens unique (59 mariages dans un sens mais seulement 5 en sens inverse), et il n'est pas possible de boucler le circuit car il n'y a pas d'échanges possibles entre les Ifoughas ou les Karabasăn et les Tabankort (ou les Kəl Agays) qui ont été les premiers donneurs de femmes aux Kəl Kummer et qui sont les *imajəghan* les plus anciennement installés dans la région. Il y a donc ici une irrigation des lignages patrilinéaires par un héritage féminin, ou plutôt par un héritage transmis de beau-frère en beau-frère.

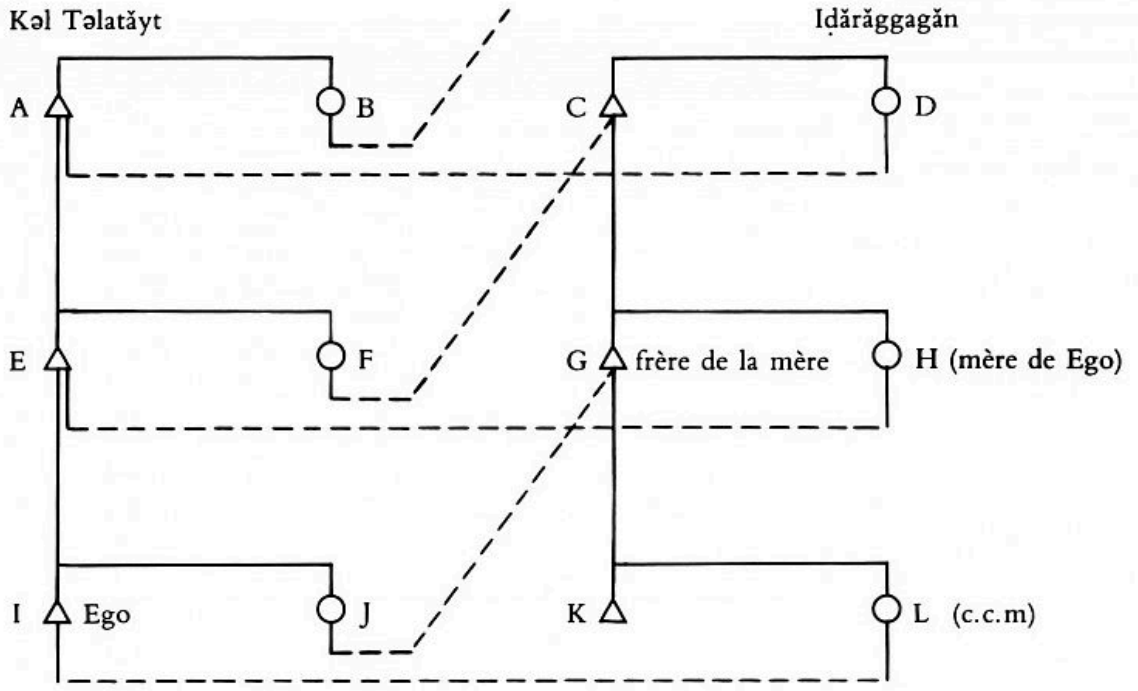
67 b) une circulation apparemment symétrique et réciproque entre les lignages Kəl Kummer et certains lignages importants comme les Iḍărăggagăn ou les Tărghăytamut dont voici un exemple :

Exemple d'échanges équilibrés entre « lignage »



68 Cette circulation est susceptible, au premier abord, de deux interprétations dont aucune n'est en fait satisfaisante :

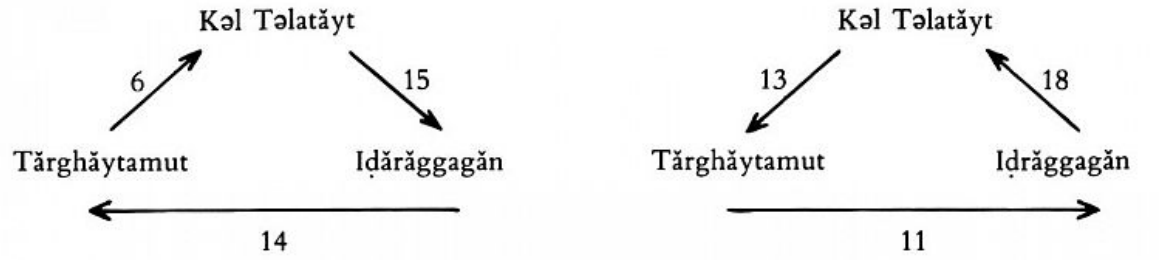
69 On peut, comme pour les Udalãn, construire un modèle d'échange similaire à celui de la page 216, en version patrilinéaire, ce qui donne le schéma suivant :



70 Ce modèle est cependant très imparfait parce qu'il postule une origine maternelle unique pour tous ce qui peut être un idéal mais ne représente que partiellement la réalité. Il ne répond pas non plus aux fréquences observées des différents types de mariage, la préférence se portant vers les cousines parallèles patrilatérales (33 % des mariages) et les cousines croisées matrilatérales (33 % avec une classification par lignages, ou 19 % avec une c.c.m. du premier degré).

71 Comme pour les Udalăn, on pourra faire appel aux mariages indirects pour expliquer le déficit apparent de mariages avec une c.c.p. ou son équivalent *tegăze* (fille de sœur), mais cela ne suffit pas à expliquer la présence des alliances parallèles ni leur forme, d'aîné à cadette.

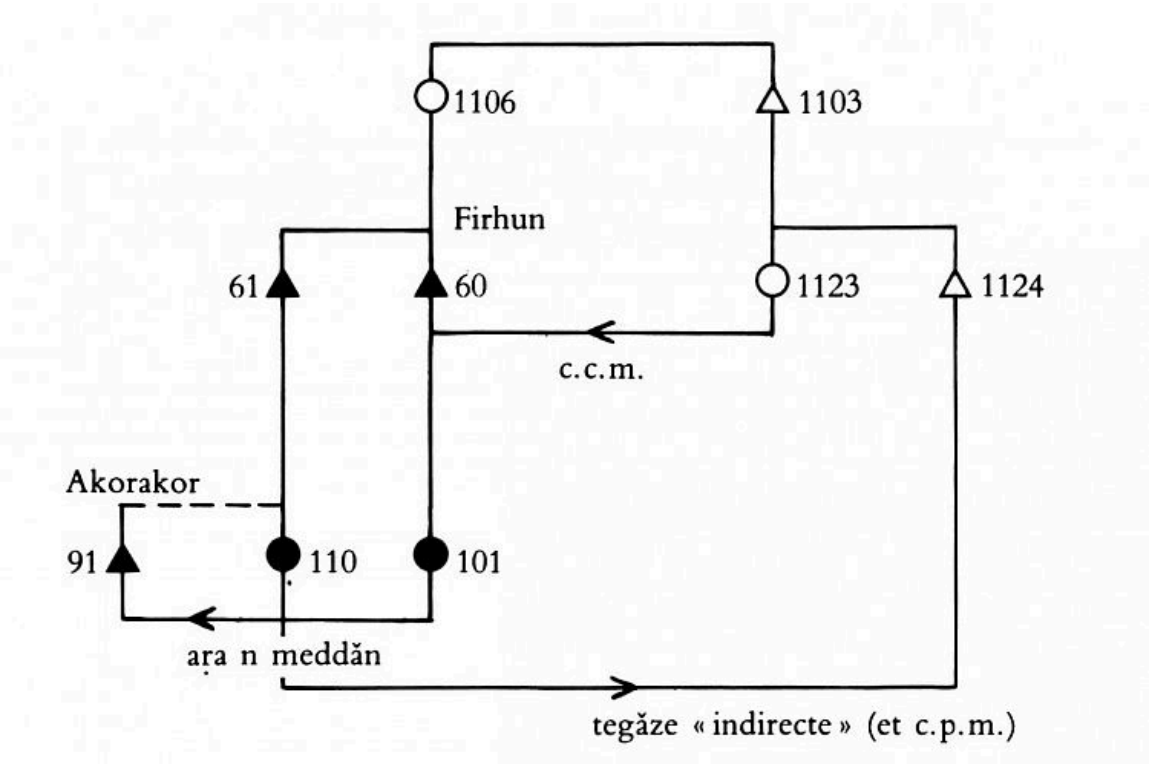
72 On pourrait aussi imaginer que la circulation entre les groupes se fasse par deux circuits d'échange généralisé qui se croisent :



73 Cette solution pourrait paraître séduisante, mais ne peut s'appuyer sur aucune cohérence des alliances car il n'est pas possible d'établir des connexions logiques et simples entre les échanges appartenant au même cycle : les fils conducteurs ne sont pas soudés les uns aux autres, montrant une fois de plus que l'approche par les échanges entre lignages n'était pas fructueuse.

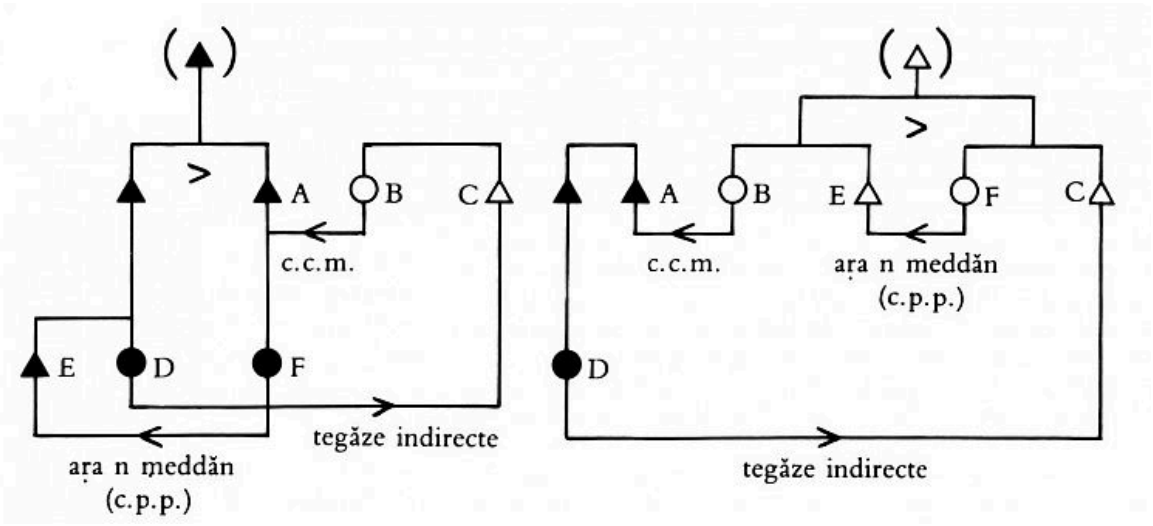
74 Voici donc les différents faits dont il s'agit de rendre compte. Il s'agit d'une situation similaire à celle que nous avons décrite pour les Udalãn, mais avec une orientation patrilatérale des alliances [3].

75 En regroupant alors des cycles d'échange ternaires entre groupes patrilatéraux, des campements plutôt que des lignages, sans craindre donc d'inclure des mariages parallèles dans la logique des cycles, il devient aisé de retrouver une modalité d'échange dont un exemple typique est, par exemple, le suivant :



Guide de lecture
60 épouse sa c.c.m. 1123 ; 1124, frère de 1123, épouse 110 (c.p.m.), dont le frère 91 (frère de même mère et aussi c.p.p. proche du premier degré) épouse la fille de 60, sa c.p.p. Ceci boucle un cycle d'échange ternaire entre deux hommes Kəl Tələtăyt (60 et 91, et un homme Iḍărăggagăn 1124).

76 Ce stemma – en appelant ainsi les représentations des échanges réels par opposition aux modèles qui peuvent en être abstraits – permet de proposer un modèle qui répond bien aux faits et que l'on peut représenter sous les deux formes suivantes pouvant coexister :



77 Les échanges sont bien équilibrés entre les deux lignages, mais ils font aussi un tour ou une spirale utilisant à la fois des relations croisées et parallèles : sur le premier schéma A épouse B, par exemple éloignée (elle est parfois proche, nous en verrons un exemple un peu plus loin, mais cela reste en général rare) ; il s'agit d'un mariage d'un aîné avec une cadette, conforme aux observations. C épouse une *tegăze* indirecte, fille indirecte de B, sa sœur proche ou classificatoire suivant les cas. La *tegăze* proche ou directe est en effet généralement interdite.

78 Un exemple détaillé du fonctionnement de telles spirales est donné à la page suivante à partir des échanges ente Kəl Təlatăyt et des Idărăggagăn, une des spirales parmi lesquelles sont choisis les *amə nokal* des Iwəlləmmədãn. On remarquera le resserrement progressif des boucles, spécifique de cette spirale, et sans doute lié à un processus de concentration du pouvoir. Ceci mis à part, cette spirale correspond bien à la mécanique générale des échanges réciproques et se poursuit avec la régularité d'un mouvement d'horlogerie !

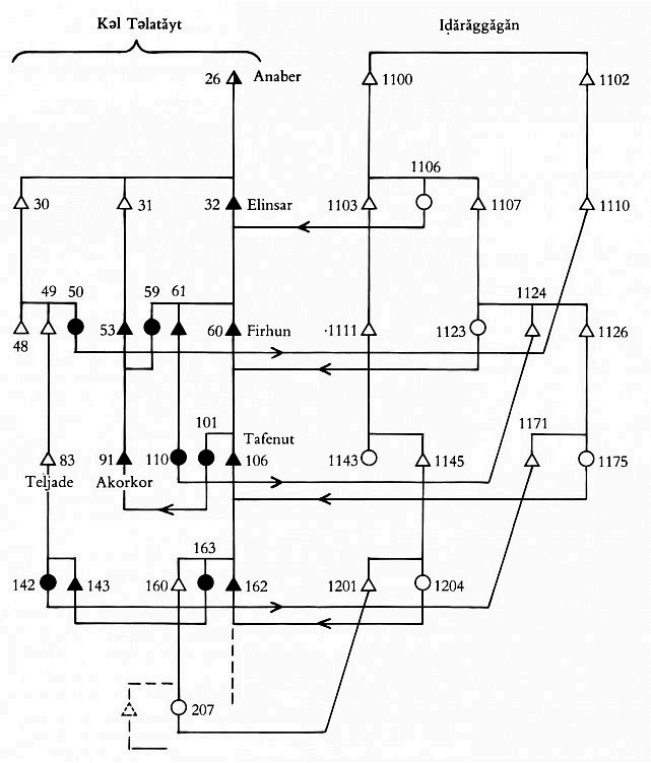
79 On pourrait bien sûr donner d'autres exemples et couvrir aisément par des spirales bien formées plus de la moitié des mariages.

80 La réciprocité ne se manifeste donc pas sous une forme directe ; elle fait appel à des unités échangistes presque atomisées, ce qui explique la réduction du champ exogamique ; elle fait aussi appel à différentes formes de mariage, y inclus les mariages parallèles, ce qui m'avait longtemps échappé car je recherchais d'abord des cycles entre des unités appartenant à des lignages différents. Il est cependant normal de voir apparaître systématiquement des liaisons parallèles afin de resserrer des lignages distendus.

81 On remarquera que ces cycles ternaires, très proches par ailleurs de ceux des Udalăn, sont associés très nettement à la recherche et à la conservation du pouvoir, les différents cycles pouvant se concurrencer ou se doubler partiellement. Réciprocité et pouvoir ne sont donc pas séparés, les cycles d'alliance paraissant l'apanage des puissants. Ailleurs règnent les relations de clientèle qui, elles, ne font pas appel à une réciprocité matrimoniale ; cette asymétrie ne paraît pas cependant numériquement très importante, ne concernant qu'environ 10 % des mariages, et pouvant correspondre à une perte de la puissance paternelle sur les filles au profit de leur oncle maternel.

Conclusions

82 Après avoir exploré différentes possibilités, nous pensons avoir montré que les Udalăn, comme les Iwəlləmmədãn, suivent les règles d'un échange généralisé. Il existe très clairement une tendance à la formation de cycles ternaires qui unissent, non pas des lignages, mais des « dos », associations de frères parallèles agnatiques proches : en l'absence d'une vraie sœur, la sœur classificatoire la plus proche « eggez edeg », c'est-à-dire, mot à mot, « entre à la place ».



Guide de lecture

Ce stemma représente une spirale de 12 mariages sur un total de 26 que comptent les échanges entre Kəl Təlatăyt et Idărăggagăn. D'autres spirales peuvent être construites avec d'autres segments Idărăggagăn et font appel à des mariages endogames chez les Idărăggagăn. La spirale ci-dessus est parfaitement régulière :

– 32 épouse 1106 ;

– 1110, *aṛa n meddăn* de 1106, épouse 50, sa *tegăze* indirecte (fille du frère de 32, époux de sa sœur 1106) ;

– 53, *aṛa n meddăn* de 50, épouse 59, fille de 32 ; ce mariage boucle le premier tour.

– 60 épouse sa c.c.m. 1123, car ce mariage redouble celui de son père 32 ;

– 1124, frère de 1123, épouse 110, *tegăze* indirecte (elle est aussi par 1110 une c.c.m. indirecte et, d'un autre côté, *aṛa n dyoden) ;*

– 91, frère de 110 (ils ont la même mère et sont *aṛa n meddăn),* épouse 101, sa petite sœur *aṛa n meddăn* (et *aṛa n dyoden)* et aussi sa c.c.m. indirecte comme redoublement du mariage de 48 ; ce mariage boucle le deuxième tour.

– 106 épouse sa c.c.m. 1175 ; ce mariage redouble celui de 60 ; (106 épousera auparavant 1143, c.c.m. aussi mais moins proche) ;

– 1171 épouse 142, c.c.m. indirecte comme redoublement du mariage de 1124 et *tegăze* indirecte ;

– 143 épouse 163, fille de 106, sa petite sœur *aṛa n meddan* et sa c.c.m. indirecte ; ce mariage boucle le troisième tour.

Le quatrième tour est encore incomplet (162 épouse sa c.c.m. 1204, 1201 sa *tegăze* indirecte 207, etc.). On remarquera cependant le resserrement progressif des boucles d'alliance (tendance vers un échange restreint).

Sur 11 mariages, il y en a 3 avec une c.c.m., 3 avec une petite sœur *aṛa n meddăn,* 4 avec une *tegăze* indirecte, proportion conforme à la statistique générale des mariages (y

inclus 3 définitions par *aṛa n dyoden,* redoublant éventuellement les définitions précédentes).

83 Ce modèle ne s'appuie pas fondamentalement sur le seul mariage avec la c.c.m., il s'accommode aisément de la présence d'autres types de mariages, cousins parallèles maternels chez les Udalăn, cousins parallèles paternels chez les Iwəlləmməddăn, cousins croisés directs ou indirects, plusieurs descriptions simultanées des mariages étant par ailleurs généralement possibles. La description des alliances par une statistique portant sur les différentes catégories de mariages ou sur les échanges entre les lignages n'aboutit donc pas à des résultats probants ; on pourrait même, à la limite, se rapprocher d'une description où les pourcentages des mariages avec les différentes cousines du premier degré serait proche de ce que serait un tirage au sort compatible avec la différence d'ăge entre les époux (Hajnal, 1963).

84 De plus, chaque homme d'une fratrie ou d'un « dos » pouvant s'inscrire dans son propre cycle d'alliance, les spirales sont très nombreuses : leur multiplicité les rend difficile à voir et à formaliser et donne une impression globale d'échange équilibré entre les lignages. Mais une vision macroscopique des échanges ne donne pas la clef des mécanismes d'échange et ne répond pas clairement à la question de savoir *qui* échange.

85 Il nous reste maintenant à comprendre la signification de la préférence marquée, chez les Iwəlləmmədăn, pour la c.c.m. la plus proche, épousée, rappelons-le, dans 19 % des cas [4] ; ceci représente un pourcentage très élevé même si ce mariage peut trouver, le plus souvent, une autre définition, par exemple être simultanément une cousine parallèle. A titre de comparaison, la fréquence de ce même mariage, chez les Udalăn, est inférieure à 3 %.

86 Ceci pourrait être la conséquence d'une situation démographique très différente dans les deux groupes, les Udalăn étant presque en voie d'extinction, les Iwəlləmmədãn très nombreux et disposant donc d'une nombreuse parenté. Certes, mais l'écart paraît quand même très élevé, et correspond, à mon avis, à trois raisons :

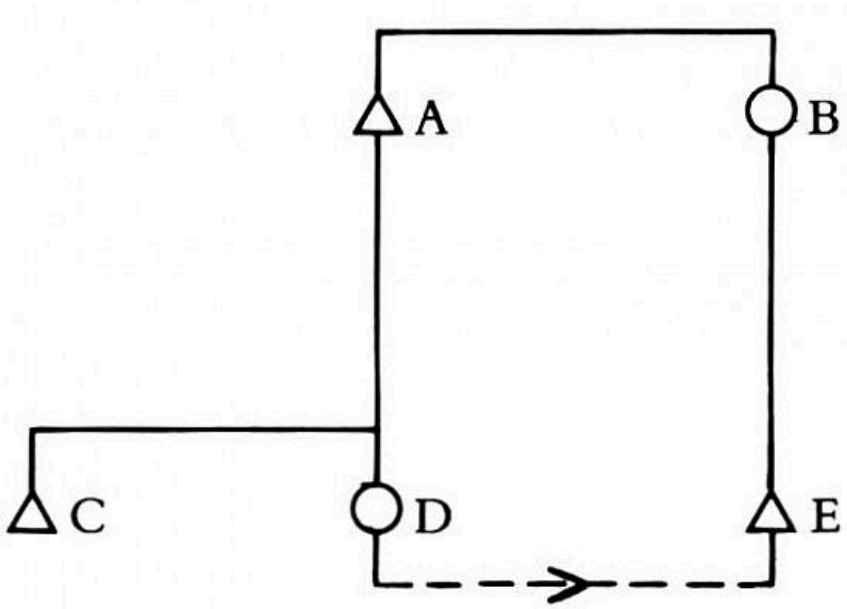
87 Tout d'abord, on ne peut valoriser chez les Iwallammadãn de la même manière le mariage parallèle, pourtant tout aussi fréquent, parce que celui-ci doit, pour le fonctionnement du système, s'effectuer si possible un peu loin, la c.p.p. la plus proche étant évidemment déconseillée : ce mariage est donc à la fois excellent s'il se fait à la bonne distance, et mauvais s'il devait concourir à une rupture de la réciprocité. Ceci correspond d'ailleurs aux dires des Touaregs.

88 Ensuite, ce mariage avec la c.c.m. correspond, en fait, à un redoublement, c'est-à-dire au succès de la poursuite d'alliances s'effectuant dans le même sens et avec les mêmes partenaires ; ces alliances peuvent conduire, ou ne pas conduire, à des cycles suivant le type de circulation dans laquelle elles s'inscrivent. L'idéalisation de la c.c.m. correspond en somme à celui de la permanence des flux, à la permanence des pouvoirs existants, et, de ce point de vue, à la paix sociale [5].

89 Enfin, il est possible que le mariage avec la c.c.m., souhait des femmes chez les Iwəlləmmədãn, corresponde aussi à une défense des droits féminins nécessaire en l'absence d'héritage en ligne féminine, ces droits étant conservés à travers les prestations matrimoniales [6].

90 Supposons qu'une vache, propriété d'une femme B, soit par elle confiée à la garde de son frère A, puis donnée à son fils E pour servir de *taggalt* (dot) à sa femme. Si le fils épouse sa c.c.m. (D), il suffit de montrer cette vache (ou cette chamelle) dans le troupeau de l'oncle maternel A pour considérer que la dot est versée. La cousine D

confiant à son tour cette vache à son propre frère, on aura l'impression d'un héritage transmis par voie masculine (de A vers C) alors qu'il s'agit en fait d'un héritage par une femme et d'un transfert matrimonial :



Guide de lecture
B confie son bétail à A ; si son fils E épouse D, le bétail confié à A sera transmis à C qui garde le bétail de sa sœur D, bétail donné par E sur les biens de sa mère et gardé par son oncle maternel A.

91 Il est intéressant de remarquer que le même résultat peut aussi être atteint par les cycles d'échange ternaires : si, dans le premier schéma de la page 218, A montre la *taggalt* à son beau-frère C, celui-ci la montrant à son tour à E, alors le mariage de E avec F verra le retour de la *taggalt* au frère de F, c'est-à-dire au fds de A. L'héritage se fait apparemment de père en fds alors qu'il doit se justifier par voie d'alliance ! Ne retrouve-t-on pas aussi cette mécanique dans la succession des *amənokal,* puisque celle-ci se fait partiellement de père en fils, de 22 à 60 puis 106 ?

92 Cette circulation par douaire ou *taggalt* de propriété féminine mais gardée par les frères, peut ainsi être équivalente à un héritage

agnatique direct, de père en fils, ce privilège étant réservé à ceux qui réussissent à faire le bon mariage. Elle permet de conserver l'intégralité du troupeau sur place puisqu'il suffit « de montrer » la dot, mais elle permet aussi de maintenir l'inaliénabilité des biens féminins : lorsque, sous la pression d'un environnement favorable à la succession agnatique directe, le fils affirme ses droits, il est normal de voir s'affirmer en face et en contrepartie un droit des neveux sur leur cousine croisée. Le mariage préférentiel avec la c.c.m. apparaît, ainsi sans doute que l'institution du Habous chez les Kəl Fəṛwan ou bien l'appropriation collective féminine des troupeaux de chèvres en Ãhãggar, comme une défense des intérêts féminins et comme un souci de maintenir des rôles féminins et masculins complémentaires.

93 Ainsi, de même que le mariage parallèle peut, chez les Touaregs, être lié à des cycles de réciprocité, le mariage avec la c.c.m. peut de son côté correspondre à une forme d'endogamie. Mais il s'agit d'une forme d'endogamie a priori différente de celle qui est pratiquée par les Maghrébins.

94 Ceux-ci dévalorisent la femme qui ne vaut plus, si l'on s'en tient à la lettre du Coran, qu'une moitié d'homme. Ils épousent volontiers leur c.p.p. la plus proche ou une femme de moindre rang, voire une de leurs captives, mariage particulièrement fréquent chez les Maures par exemple.

95 Les Touaregs traditionnels au contraire, valorisent hautement la femme, épousent volontiers une femme d'un rang supérieur, préfèrent épouser leur c.c.m. proche, chez les Iwəlləmmədăn du moins, évoquant ainsi une véritable inversion des rôles masculins et féminins plaisamment marquée par le fait que les Maghrébins voilent leurs femmes tandis que les Touaregs voilent leurs hommes !

96 Les Kəl Gərəs de P. Bonte ne commencent-ils pas, depuis peu, à perdre leurs voiles et à épouser leurs propres captives, marque indélébile d'une arabisation de leurs comportements ? S'il y a alors perte de réciprocité, ce sera une perte du pouvoir des femmes, rupture de la solidarité des couples frère / sœur germains ou de leurs substituts parallèles. Chez les Iwəlləmmədăn, le maintien de ce pouvoir est évident puisque les positions d'autorité sont liées à une seule et même « tente » par des liens de filiation ou d'alliance. Dans tous les cas l'autorité, chez les Touaregs, doit se justifier par deux lignes, héritage paternel *et* héritage transmis par les femmes, soit comme mères soit comme sœurs et épouses : cela dépendra du mode majoritaire de circulation des biens, dévolution lignagère ou, sans doute plus importante encore, par le biais de l'alliance.

NOTES

1. Sont considérés dans cette statistique, les mariages croisés classificatoires, c'est-à-dire avec une fille d'un « frère » *(aṛa n dyoden)* appartenant au même lignage) de la mère.

2. c.c.m. par le dos puisqu'il s'agit de groupes patrilatéraux *(aruru).* Il y a 14 cas de mariages de ce type sur 210, à ne pas confondre avec la c.c.m. *(abarkut)* pour laquelle il y a 46 mariages (cf. p. 216).

3. c.c.m. par le dos et c.p.p. chez les Iwəlləmmədăn, c.c.m. par le ventre et c.p.m. chez les Udalăn.

4. Il s'agit de la fille du frère germain (ou demi-germain) de la mère, à distinguer de la c.c.m. classificatoire fille d'un « frère » *aṛa n meddăn* de la mère épousée dans 33 % des cas.

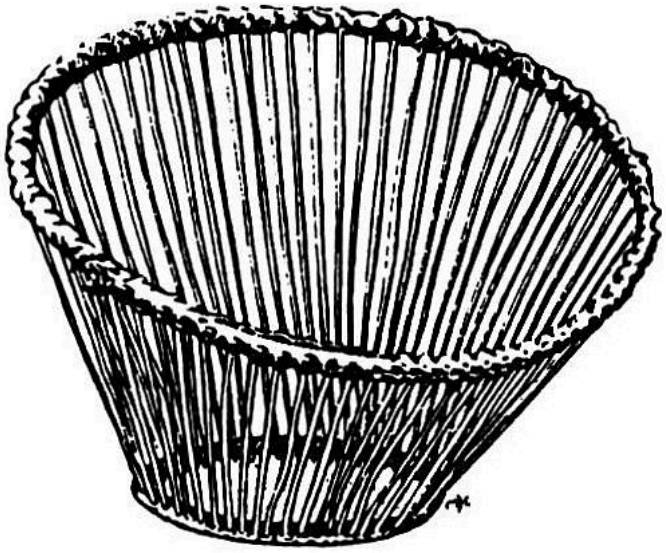
5. Notons que dans cette hypothèse une définition indirecte de la c.c.m. par le dos serait suffisante comme chez les Udalăn.

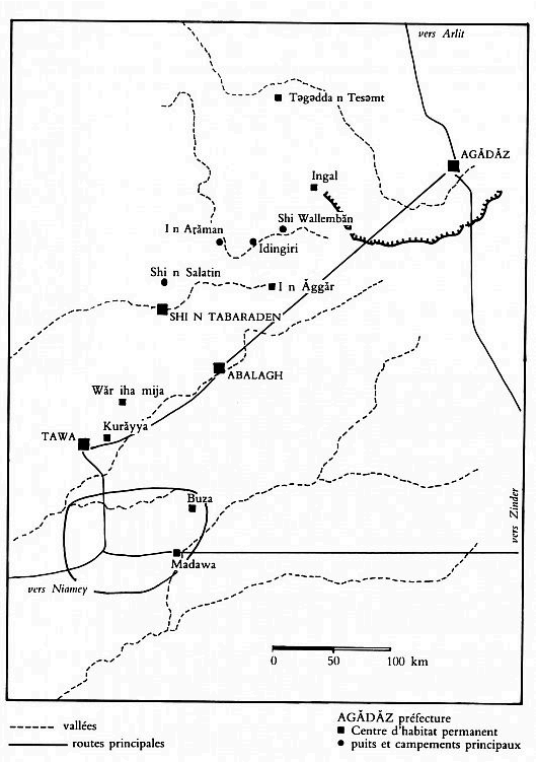
6. Seul ce type d'interprétation permettrait d'ailleurs de comprendre la préférence pour une alliance avec la c.c.m. par le ventre chez les Udalăn ; préférence qui s'exprimerait par

une alliance avec la c.c.m. par le dos s'il s'agissait seulement d'exprimer une préférence pour un redoublement à l'identique des alliances entre groupements patrilinéaires.

10. La *tăwshet* est-elle un groupe de filiation ? Alliance, pouvoir et appartenance sociale chez les Kəl Gərəs

Pierre Bonte





Niger Central : zone d'implantation des Kəl Gərəs (près de Madawa) (Y. Poncet)

1 La *tăwshet* présente chez les Kəl Gərəs des caractères distincts de ceux des groupes appelés du même nom dans d'autres sociétés touarègues restées plus exclusivement pastorales. Dans un précédent article (Bonte, 1976) je rapprochais ces caractères originaux de l'évolution de la société Kəl Garas au dix-neuvième siècle, après son départ de l'Ayăṛ et son installation dans une région plus méridionale, déjà occupée par des cultivateurs hausa. Cette évolution est le résultat de l'essor de la production agricole pratiquée par les dépendants *ighăwelăn,* qui constituent de nos jours près de 80 % de la société Kəl Garas. Les *imajəghăn,* restés longtemps éleveurs et nomades, prélevaient une partie de cette production agricole pour leur consommation personnelle d'une part, et d'autre part, grâce en particulier aux échanges contre du sel saharien qu'ils transportaient, pour accumuler des biens importants (bétail et esclaves).

2 La *tăwshet* Kəl Garas est le groupe constitué d'un ensemble de familles (ou plutôt de groupes locaux) *d'imajəghăn* dont le chef perçoit et redistribue les produits agricoles prélevé sur les *ighăwelăn*, beaucoup plus nombreux, qui font eux aussi partie de la *tăwshet.* Celle-ci porte un nom, souvent le nom d'une vallée de l'Ayăṛ où étaient installés autrefois les Kəl Garas. Les familles *imajəghăn* se rattachent à une ancêtre féminine commune. Les généalogies dépassent cependant rarement cinq générations, ce qui situerait cette ancêtre vers le milieu du dix-neuvième siècle, après le départ de l'Ayăṛ (seconde moitié du dix-huitième siècle), alors qu'elle est souvent considérée comme ayant vécu bien auparavant ! [1] .

3 La *tăwshet* a, d'autre part, chez les Kəl Garas une base territoriale qui correspond aux terroirs exploités par les petites communautés d'*ighăwelăn* et à celui des villages de cultivateurs hausa, dominés par les Kəl Garas et installés sous leur protection. Depuis la colonisation l'autonomie politique acquise par les hausa et les migrations agricoles des *ighăwelăn* vers les terres périphériques rendent cette inscription territoriale moins opérante mais il subsiste l'idée d'une localisation de la *tăwshet* et le souvenir de ses limites antérieures. La prééminence politique des *imajəghăn* s'accompagnait autrefois d'une prééminence foncière – tenant au contrôle des hommes plus qu'à celui des terres – qui a permis aux *imajəghăn* depuis la colonisation – de s'approprier directement un certain nombre de terres agricoles. Les transformations économiques récentes, en particulier l'introduction de la culture du coton, contribuent à la fixation progressive des *imajəghăn* sur ces terres qu'ils n'exploitent pas directement mais par l'intermédiaire d'esclaves, du travail collectif fourni aux chefs ou puissants, sur le modèle hausa *(gaya),* voire de salariés.

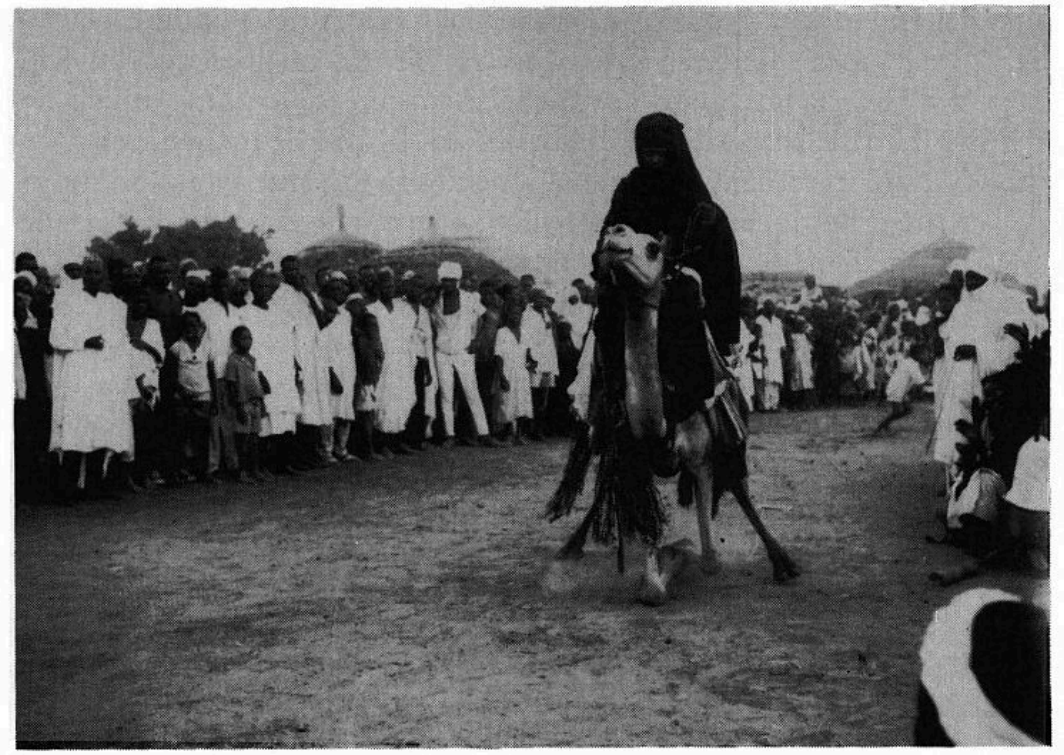
4 Enfin la *tăwshet* devient de plus en plus, chez les Kəl Gərəs, un groupe politique. Certes la structure ancienne d'organisation politique en quatre *əṭṭəbəl* subsiste. Chaque *əṭṭəbəl* regroupe un certain nombre de *tăwsheten*. Leurs chefs respectifs, les *igholl*ă*n* (s. *agholla),* détiennent des droits beaucoup plus étendus que ceux des autres chefs de *tăwshet.* Mais celles-ci sont de statut équivalent au sein du *əṭṭəbəl* : il n'existe pas en particulier de groupe *d'imə*g*had* comme dans les autres confédérations touaregues. C'est au sein de la *tăwshet* et non de l'*əṭṭəbəl* que s'organisent les rapports de dépendance entre *imajəghă*n et *ighăwelă*n*,* les premiers ayant l'exclusivité des droits politiques.

5 Je me propose dans ce texte de reprendre l'étude de la nature de la *tăwshet.* Quels sont les principes de son organisation ? S'agit-il réellement d'un groupe de filiation tel que se le représentent les *imajəghă*n Kəl Garas eux-mêmes ? On peut dès à présent noter que ces représentations excluent alors les *ighăwelă*n*,* qui sont pourtant le plus grand nombre. Quelles sont les règles qui déterminent l'appartenance des *imajəghă*n à telle ou telle *tăwshet ?* Les réponses apportées à ces questions permettront de mieux comprendre les fondements structurels et le fonctionnement réel des systèmes de parenté et d'alliance.

Etude d'un cas : la tăwshet des Kəl Tsərəzərən

6 Les Kəl Tsərəzərən constituent la *tăwshet* au sein de laquelle est choisi le *agholla* des Tatmakarett, l'un des quatre *igholl*ă*n* des Kəl Garas, considéré comme le chef de la confédération. Ils regroupent environ 2 800 personnes (en 1972) dont une centaine *d'imajəghă*n*,* qui possèdent de nombreux *eklă*n vivant dans leur campement (Bonte,

1975c). Les terroirs des *ighăwelăn* étaient autrefois centrés sur la vallée du Galmi, au nord-ouest de Madaoua. Les *ighăwelăn* sont aujourd'hui dispersés mais les campements des *imajəghăn* restent installés dans cette vallée où ils ont des terres agricoles. C'est là le cœur du pays Kəl Garas [2] et les Kəl Tsərəzərən sont flanqués des trois autres *tăwsheten* détenant le titre *d'agholla :* les Ighayawãn des Tohajis à l'est, les Anəgaram des Kəl Tagays à l'ouest, les Azuemellən des Kəl Unuar au nord. Le chef des Itesan, débris d'une confédération qui a quitté l'Ayăṛ avec les Kəl Gərəs, est installé à quelques kilomètres au sud.



VII Intronisation d'un *agholla* à Arzerori : hommage des chameliers

7 L'*əṭṭəbəl* des Kəl Tsərəzərən était suivi par l'ensemble des *tăwsheten* des Tatmakarett : Tagana, Angwa, Tashəl, Kəl Azar et Zurmuni. Cette dernière tribu détenait le titre religieux de *isheikh* transmis en ligne paternelle. Elle s'est scindée il y a une cinquantaine d'années, et une partie, les Inəslemăn, qui a conservé le titre, est passée chez les

Tohajis. Par contre, une autre tribu *inəslemăn,* les əsshərifan s'est rattachée aux Tatmakarett. Les terroirs de ces *tăwsheten* des Tatmakarett étaient autrefois voisins de ceux des Kəl Tsərəzərən mais plusieurs se sont éloignées depuis la colonisation vers les terres orientales de la vallée de Tarka, plus favorables à l'élevage. Le *əṭṭəbəl* comprend, en outre, des tribus d'origine non Kəl Garas qui se sont rattachées aux Tatmakarett, les Tegibo à l'est, les Kəl Assatafăn et les Kəl Talagh-lagh au nord.

8 Les Kəl Tsərəzərən détiennent le titre *d'agholla* des Tatmakarett. Ils descendent d'une femme située généalogiquement cinq niveaux au-dessus de l'*agholla* actuel Wurtaran. On ne peut cependant obtenir immédiatement une généalogie situant l'ensemble des familles *imajəghăn* actuelles par rapport à cette ancêtre. En effet, alors que les Kəl Tsərəzərən se représentent leur identité comme celle d'un groupe de filiation matrilinéaire, les descendants en ligne utérine de l'ancêtre initiale, cette représentation n'est opératoire qu'aux deux premiers niveaux généalogiques. La contradiction apparaît clairement dans le tableau 1, Schéma généalogique de la transmission du titre d*'agholla.* Ce tableau appelle deux remarques :

9 D'une part, alors que nous disposons d'une liste de 20 *igholləăn* remontant chronologiquement à la période d'installation des Kəl Gərəs dans l'Ayăṛ, la généalogie n'en présente que 11 dont les deux plus anciens, Wanagoda et son frère Zaqa, qui ont détenu le titre vers le milieu du dix-neuvième siècle, seraient les fds de l'ancêtre fondatrice qui est censée avoir vécu dans l'Ayăṛ !

10 D'autre part, les quatre derniers *igholləăn* se succèdent en lignée paternelle si l'on se réfère aux relations de filiation les plus directes. En fait ils sont aussi des « fils des femmes » du fait des nombreux mariages consanguins qui sont intervenus dans les générations antérieures. Ainsi Zodi (726), élu au début du vingtième siècle, est le

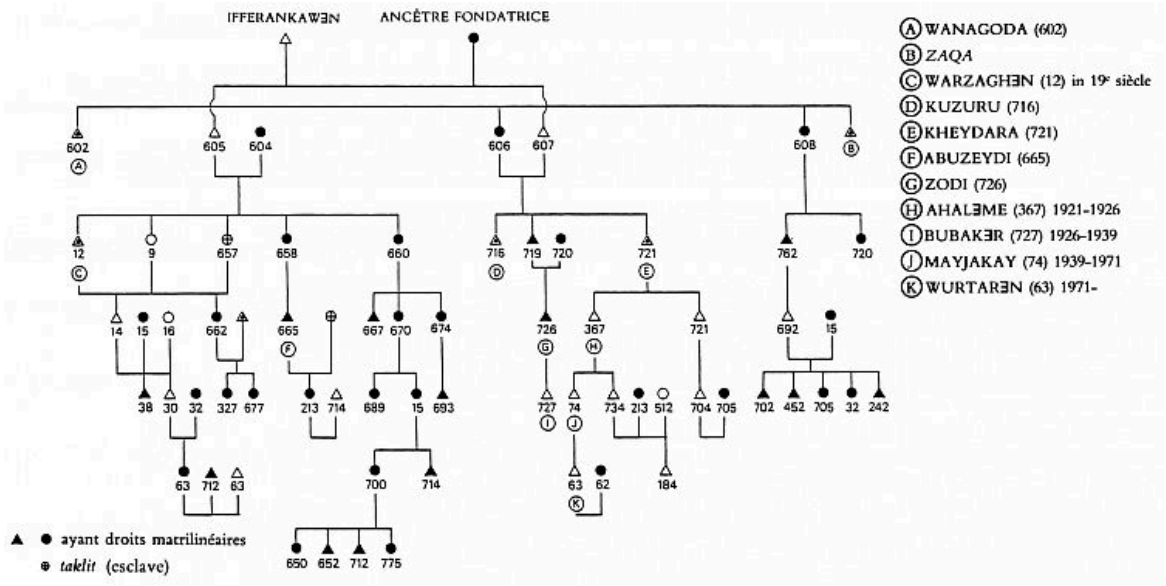
fils de Mukhaməd (719), frère des *igholləŋ* Kuzuru, (716) et Kheydara (721) mais il est aussi fils de la fille de Umfanət (608) et de ce fait « neveu utérin » de ces *igholləŋ.* Les relations de consanguinité sont moins précises dans les autres cas et moins aisées à démêler mais, du fait du grand nombre de mariages consanguins, Ahaləme, Mayjakay et Wurtarən peuvent être rattachés à l'ancêtre fondatrice par plusieurs chaînes généalogiques.

11 Confronté à ces contradictions qui se retrouvent dans les autres *tăwsheten* Kəl Gərəs étudiées – voir tableau 2, Schéma généalogique de la transmission du titre *d'agholla* des Ighayawăn –, on pouvait être tenté de postuler l'hypothèse d'une transformation des modes de transmission du pouvoir et de l'affiliation à la *tăwshet,* passant d'un stade matrilinéaire initial à un stade indifférencié actuel. C'est cette hypothèse que j'avais précédemment avancée (Bonte, 1976). Elle s'appuyait sur les interprétations historiques des Kəl Garas eux-mêmes. Ceux-ci situent en effet le moment où évoluent les modes de dévolution du pouvoir et d'affiliation tribale de la succession de Budal I n Shilken, chef des Tohajis, qui tenta de réorganiser la confédération sur de nouvelles bases politiques durant la seconde partie du dix-neuvième siècle.

12 Cette hypothèse m'apparaît sinon fausse du moins partiale, biaisée par les représentations que se font les Kəl Garas eux-mêmes de leur système de parenté, interprétant en termes de changement de mode de filiation des phénomènes d'une autre nature. Il faut revenir en fait sur la forme même des généalogies. L'oubli des relations anciennes (au-delà de cinq générations) et la sélection des relations utérines au premier niveau de la généalogie ne sont sans doute pas des phénomènes récents, même si certains faits ont pu jouer dans le sens d'une accentuation de la patrilinéarité. Ces faits ne peuvent être interprétés sans une vision nouvelle des fondements structurels et

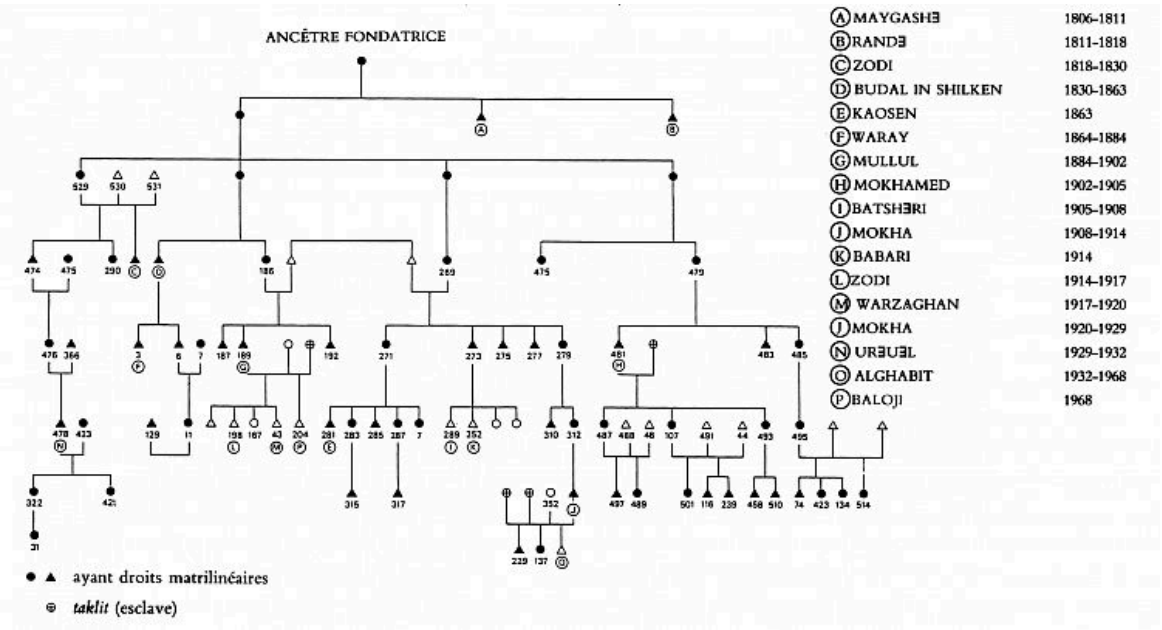
du fonctionnement des systèmes de parenté et d'alliance touaregs (Bonte, 1980). Ils impliquent aussi une approche nouvelle de ce qu'est réellement la *tăwshet.*

1. Schéma généalogique de la transmission du titre de Agholla des Kəl Tsərəzərən (Y. Assié, LAPMO)



(Le schéma a été simplifié de manière à rendre compte de la transmission du pouvoir. Seuls les principaux mariages sont représentés : ceux que font des descendants des ayant-droits matrilinéaires. Les mariages successifs des femmes, (15) par exemple, sont localisés à la position généalogique de l'époux).

2. Schéma généalogique de la transmission du titre de Agholla des Ihnayawăn (Y. Assié, LAPMO)

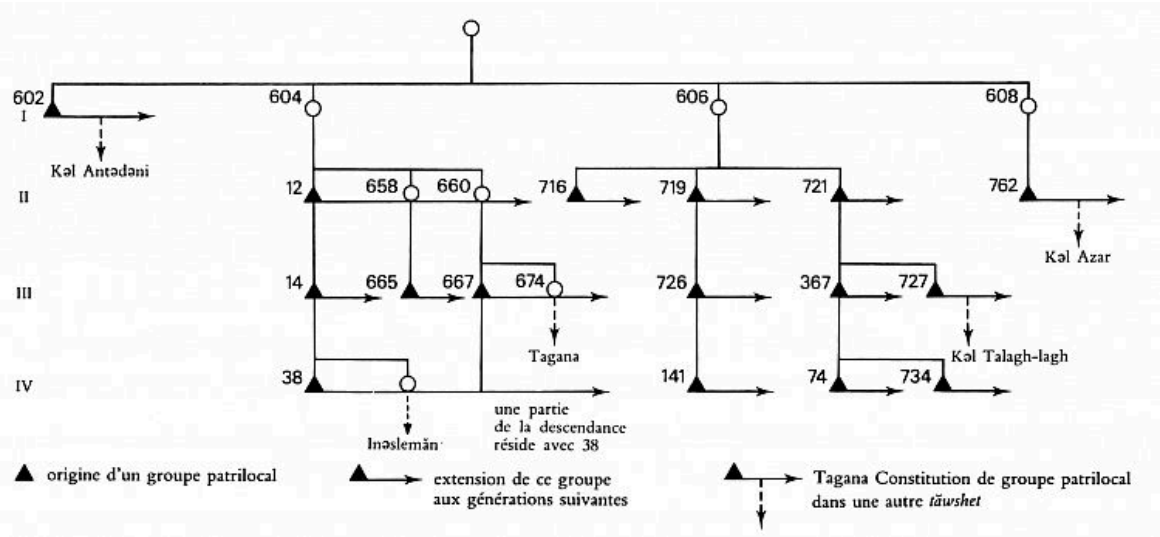


13 On peut considérer la *tăwshet* des Kəl Tsərəzərən comme un ensemble de groupes patrilocaux se succédant de génération en génération (tableau 3 : Inscription des groupes patrilocaux dans la généalogie des Kəl Tsərəzərən). Certains de ces groupes, du fait de leur composition démographique et des alliances qu'ils ont noué, disparaissent ou se déplacent dans d'autres *tăwsheten,* ce qui implique des changements de résidence ; d'autres se reproduisent de génération en génération dans le cadre généalogique des Kəl Tsərəzərən. Il est intéressant de noter qu'ainsi considérée, la structure généalogique de la *tăwshet* a une inflexion nettement patrilinéaire. Si certaines relations privilégient encore l'appartenance à la *tăwshet* des « fils des femmes », cette appartenance ne peut être comprise sans référence à la résidence. C'est parce qu'ils se rapprochent résidentiellement des groupes patrilocaux faisant partie de la *tăwshet* que ces segments issus des « fils des sœurs » seront intégrés à la *tăwshet* et revendiqueront le pouvoir en son sein.

14 Un examen plus attentif des tableaux 1 et 3 montre qu'il y a une relation étroite entre l'exercice du pouvoir et l'insertion des groupes patrilocaux dans la *tăwshet.* A la deuxième génération les groupes patrilocaux sont constitués autour de Warzaghən (12) Kuzuru (716) Kheydara (721), qui exerceront la chefferie, et de Mukhaməd (719) frère des deux derniers. Un dernier groupe autour d'Idər (762), qui n'exercera pas la chefferie, se déplacera chez les Kəl Azar aux générations suivantes. A la troisième génération descendante les groupes patrilocaux sont ceux des *igholl*ă*n* Abuzeydi (665), Zodi (726) et Ahaləme (367). Agabul (667) est aussi à l'origine d'un groupe patrilocal. Le groupe issu de Kamiəl (13) semble avoir oscillé entre les Kəl Tsərəzərən et les Ighayawăn, une partie dont Huseyni (38), vivant chez les Kəl Tsərəzərən. Les descendants de Abala (727), frère de Ahalame, se déplacent chez les Kəl Talagh-lagh aux générations postérieures.

15 Le niveau généalogique IV est celui de l'organisation résidentielle que j'ai pu observer vers 1970. Autour de Huseyni (38) à Galma Darənkarat on trouve ses frères demi-germains (30, 33) et ses cousins croisés partrilatéraux (678, 682), qui constituent un campement séparé avec certains des descendants d'Agabul (667). Le groupe constitué autour *d'agholla* Bubakər (141) a pratiquement disparu avec lui (pas de descendance). Un second groupe résidentiel est constitué par les campements de Mayjakay (74) et de Urəkəl (734) séparés de quelques centaines de mètres, à Galma Kanjə.

3. Inscription des groupes patrilocaux dans la généalogie des Kəl Tsərəzərən (Y. Assié, LAPMO)



16 Ces diverses observations – la forme cognatique de la parenté et la manipulation des généalogies dans le sens d'une lecture utérine, la constitution de la *tăwshet* comme une succession de groupes patrilocaux qui tendent à se perpétuer en ligne paternelle, le rôle décisif de l'exercice du pouvoir, etc. – ne permettent pas cependant de définir pourquoi certains groupes patrilocaux restent dans la *tăwshet* des Kəl Tsərəzərən alors que d'autres en sortent et revendiquent la chefferie dans d'autres *tăwsheten.* C'est un phénomène que j'essaierai d'analyser et de comprendre dans la suite du texte. Le caractère ouvert des choix de résidence et de revendication politique apparaît clairement à la lecture des tableaux joints. Ainsi Mayjakay (74), *agholla* des Kəl Tsərəzərən durant une longue période, succède à son père en ligne paternelle dans ce groupe alors qu'il a droit au titre *d'agholla* en ligne utérine chez les Ighayawăn. Chacun des *imajəghăn* des Kəl Garas est ainsi inséré dans un réseau de relations de parenté et d'alliance qui lui ouvriront différents champs d'action politique. On ne peut définir a priori, en

fonction de règles normatives de filiation ou de résidence quelle sera son appartenance sociale.

17 La *tăwshet* est – et était déjà au dix-neuvième siècle – une unité de parenté, réprésentant du point de vue des individus qui la constituent à un moment donné un réseau de relations de parenté. Ce réseau déborde les limites du groupe d'appartenance et ouvre une série de choix aux stratégies individuelles et collectives. Les limites de la *tăwshet* sont constamment produites et modifiées par les alliances matrimoniales, les choix résidentiels et les options politiques que font les membres de la *tăwshet* dans le cadre de ce réseau de relations de parenté plus large. Ce sont ces facteurs qui détermineront tel ou tel individu à faire partie d'une *tăwshet* ou d'une autre. Le facteur déterminant semble être ici le facteur politique. La *tăwshet* est en effet chez les Kəl Garas une unité politique. Les titres politiques permettent de prélever le tribut des *ighăwelăn.* Néanmoins, les objectifs politiques sont poursuivis par les *imajəhăn* dans le cadre de ce réseau de relations de parenté. Ce sont des choix matrimoniaux et résidentiels préalables qui permettront de développer les stratégies politiques adéquates. La filiation ne permet pas chez les Kəl Garas – et peut être plus généralement chez les Touaregs – de déterminer à l'avance les conditions d'appartenance sociale. Je reviendrai sur le rôle différent qu'a pu jouer au dix-neuvième siècle l'idéologie de la matrilinéarité. Il faut souligner dès à présent qu'elle n'impliquait en rien l'existence de groupes de filiation matrilinéaire. La *tăwshet* pouvait en particulier très bien se reproduire au dix-neuvième siècle comme la succession, de génération en génération, de groupes patrilocaux privilégiant la lignée paternelle. La lecture utérine du champ de la parenté consanguine et la manipulation des généalogies de faible profondeur

permettent aux Kəl Gərəs de se la représenter comme un groupe matrilinéaire.

Généalogies et alliances : une nouvelle approche méthodologique

18 Les nouvelles hypothèses avancées doivent nécessairement s'accompagner d'une nouvelle approche méthodologique. En effet, alors même que l'intégration à la *tăwshet* se représente en termes de position généalogique, l'étude de la *tăwshet* en termes généalogiques est inadéquate et risque même de fausser l'analyse dans la mesure où les stratégies matrimoniales et résidentielles se développent dans un cadre plus large. Cette nouvelle approche méthodologique est cependant difficile à définir puisque l'observation sur le terrain, à un moment donné, s'effectue dans ce cadre généalogique, gommant de plus en plus, à mesure que l'on remonte vers les niveaux supérieurs de la généalogie, la complexité des relations et des stratégies réelles. Le problème était d'autant plus difficile à résoudre que ces nouvelles hypothèses interviennent bien après le séjour de terrain effectué à une époque où je ne remettais pas encore en question le fait que la *tăwshet* soit, à l'origine du moins, un groupe de filiation matrilinéaire. Heureusement les enquêtes effectuées alors ne se sont pas limitées aux Kəl Tsərəzərən, et les données recueillies dans des *tăwsheten* voisines ont permis de jeter les bases de cette nouvelle approche.

19 Celle-ci consiste à présenter et à étudier les données non pas exclusivement en termes généalogiques mais en distinguant trois niveaux de structuration du groupe. Faute de pouvoir totalement se dégager du cadre généalogique, l'étude porte sur la totalité de la descendance des individus du niveau généalogique I [3]. La première

distinction opère sur les générations généalogiques. Son intérêt ne tient pas à la pertinence des positions généalogiques que nous venons de remettre en question mais à celle de la séniorité pour constituer les groupes patrilocaux et définir l'ordre de transmission des titres politiques. Cette importance apparaît clairement à la lecture du tableau 1 : la succession se fait d'abord de frère aîné à frère cadet. Elle tend à s'opérer à l'intérieur d'une génération généalogique, c'est-à-dire en suivant l'ordre de la séniorité segmentaire. Il s'agit d'un phénomène souvent relevé chez les Touaregs, le chef est 1' » aîné » *(amghar)* du groupe de parenté concerné [4] .

20 Une difficulté provient cependant des nombreux mariages avec décalage d'une génération. Ainsi Fatamo, (15) située généalogiquement au niveau II, effectue deux mariages importants au niveau III. Nous avons privilégié les positions généalogiques masculines ce qui est cohérent avec les fonctions structurales de la séniorité mais en contradiction avec la représentation matrilinéaire que se font les Kəl Gərəs. Contradiction là encore plus apparente que réelle puisque ce sont les ambiguïtés des positions généalogiques qui permettront -entre autres procédés – d'opérer des sélections et de faire une lecture utérine du champ de parenté cognatique [5] .

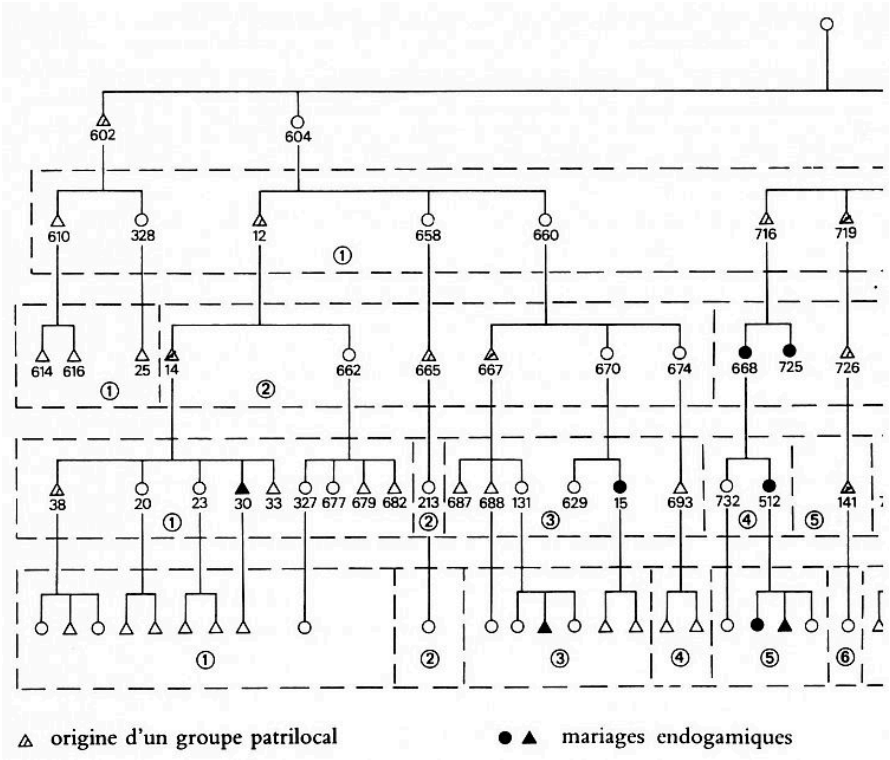
21 Le second niveau d'analyse porte sur les groupes patrilocaux, c'est-à-dire les unités résidentielles dont nous avons déjà parlé dans les pages précédentes.

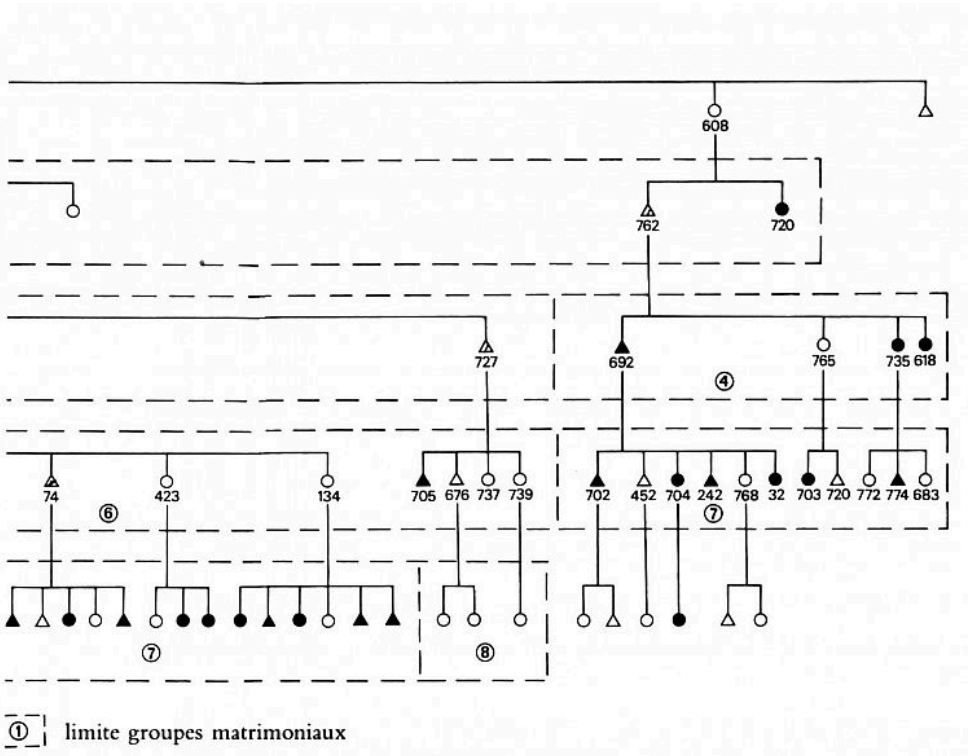
22 Enfin un troisième niveau consiste à distinguer les groupes issus de germains ou demi-germains à une génération immédiatement descendante. Cette distinction a été opérée en tenant compte du résultat d'analyses antérieures (Bonte, 1976), qui soulignaient l'importance de ces groupes du point de vue des stratégies matrimoniales. Le mariage à l'intérieur de ce groupe – avec le

conjoint consanguin le plus proche – constitue la première et la plus fondamentale option du mariage « endogame ». Il aura des effets majeurs sur la réorganisation du champ de la parenté et des significations particulières pour les stratégies politiques. Le mariage avec une *taklit,* femme-esclave, a des effets semblables.

23 Le tableau 4, Niveaux généalogiques et groupes matrimoniaux, présente une vue d'ensemble des données traitées.

4. Kəl Tsərəzəren, niveaux généalogiques et groupes matrimoniaux (Y. Assié, LAPMO)





24 Au niveau I, composé de deux frères, Wanagoda et Zaqa, ayant exercé successivement la fonction de *agholla,* et de leurs trois sœurs, il y a peu d'observations à faire. Notons seulement le double mariage – répandu chez les Kəl Gərəs – de deux de ces sœurs, (604) et (606), avec deux frères issus des Ifferankawan, une *tăwshet* de l'*əṭṭəbəl* occidental des Anəgaram. De ce fait toute la descendance de (604) et (606) est apparentée à la fois en ligne paternelle et maternnelle.

25 Si l'on revient au tableau 3, les deux lignées de groupes patrilocaux, qui constituent le noyau des Kəl Tsərəzərən, sont donc issues des deux frères aussi bien que de deux sœurs. On ne dispose d'aucune indication sur l'organisation résidentielle à cette époque. Rappelons simplement qu'elle se situait dans un réseau de parenté cognatique dont nous n'avons pas trace. L'apparente avunculocalité, au niveau II peut tout aussi bien être un effet de la sélection généalogique qui s'est opérée après coup !

26 Au niveau II on trouve les descendants des germains du niveau antérieur. La succession au titre *d'agholla* s'effectue entre les *tigəzza* de Wanagoda et Zaqa et suivant la séniorité réelle et généalogique. Seuls (719) et (762) n'accèdent pas à la chefferie pour des raisons qui nous échappent. Ces *tigəzza* sont aussi les fondateurs des groupes patrilocaux à cette génération. Un seul mariage entre germains se produit entre (719) et sa cousine parallèle matrilinéaire (720), mariage important puisqu'il va contribuer à rattacher résidentiellement Idər (762), frère de (720), à ses cousins parallèles utérins malgré ses propres mariages à l'extérieur. Par contre, le double mariage du fds (610) et de la fille (328) de *l'agholla* Wanagoda chez les Kəl Antadani (Tohajis) va favoriser le glissement de sa descendance dans cette *tăwshet.*

27 Les mariages dans d'autres *tăwsheten* sont au nombre de 13. La plupart sont conçus comme des mariages entre « cousins croisés » *ibobaẓăn* mais la très forte sélection des relations généalogiques à ce niveau ne permet pas d'établir les relations de consanguinité précises. Six de ces mariages se font dans des groupes de l'*əṭṭəbəl* des Tatmakarett. Les autres s'orientent vers les *tăwshet* de l' *əṭṭəbəl* des Tohajis (2 chez Ighayawăn, 3 chez Kəl Antədəni), qui jouent un rôle central à cette époque (fin du dix-neuvième siècle). En particulier *l'agholla* Warzaghən (12), épouse la fille de Waray ag Budal (9), successeur de son père à la tête des Tohajis (1864-84).

28 Au niveau III l'analyse devient plus complexe puisqu'elle fait intervenir quatre groupes de descendants de germains dont deux, les groupes 1 et 4, ont une localisation résidentielle hors de la *tăwhet* Kəl Tsərəzərən. Du fait du mariage de la fille de Wanagoda (328) avec le chef des Kəl Antadani [6], son fils Bubakər Seddagh (25) accède à la chefferie dans ce groupe. Les descendants de Wanagoda s'installent dans cette *tăwshet* tout en continuant à reproduire de nombreuses

alliances chez les Kəl Tsərəzərən, qui contribueront à perpétuer la chefferie des Kəl Antadani en ligne paternelle. A Bubakar Seddagh va succéder son fils Akhməd.

29 Dans le groupe 4 l'inscription résidentielle d'Idər (762) chez les Kəl Tsərəzərən se traduit par de nombreux mariages de ses enfants dans les autres groupes de descendants de germains 1 à 3. L'une de ses filles (618) épouse Bubakər Seddagh et sa descendance est chez les Kəl Antədəni. Le destin des enfants du premier mariage de Idər avec une femme des Kəl Azar (Tatmakarett) (763) est différent. Son fils Al Merli (692), élevé chez les Kəl Tsərəzərən, épouse une femme (15), qui occupe une position clé dans la généalogie et les alliances des Kəl Tsərəzərən ; une autre sœur (725) épouse Urəkəl (734), frère demi germain de l'*agholla* Mayjakay (1939-71) ; une autre sœur (764) se marie successivement chez les Kəl Azar et les Tadada. Ces alliances vont permettre à Al Merli, qui a peu de chances d'accéder à la chefferie chez les Kəl Tsərəzərən, de faire un choix de résidence avunculocale chez les Kəl Azar et d'accéder à la chefferie de cette *tăwshet.*

30 Les groupes patrilocaux et les titres *d'agholla* à ce niveau III se localisent dans les groupes de descendants de germains 2 et 3. Cette localisation s'effectue cependant de manière inégale puisque seul Abuzeydi (665) sera *agholla* durant une très courte période dans le groupe 2. Les groupes patrilocaux constitués dans ce groupe 2 ne se reproduiront que partiellement au niveau IV chez les Kəl Tsərəzərən.

31 Kamiəl (14) est pourtant le fils de l'*agholla* Warzaghən et de la fille de Waray ag Budal (Ighayawãn). Il épouse en outre Fatamo (15), la même qui avait épousé Al Merli, et fait un autre mariage chez les Ighayawãn. Abuzeydi (665) épouse une *taklit* et n'aura qu'une fille.

Agabul (667), ayant-droit en ligne utérine à la chefferie, effectue un mariage important avec la fille de l'*agholla* Kuzuru (668).

32 Le groupe 3 est composé des descendants des 3 frères dont deux ont détenu le titre *d'agholla.* Des deux filles de Kuzuru, l'une épouse Agabul ; l'autre épouse son cousin parallèle patrilinéaire, *agholla* Ahaləme (367), mariage important qui interviendra dans les choix politiques ultérieurs. L'autre fils de *Vagholla* Kheydara (727), demi-frère de Ahalame, noue une série d'alliances dans des *tăwsheten* de l'*əṭṭəbəl* Tatmakarett.

33 Une série de facteurs semblent avoir joué dans le sens d'une localisation du titre *d'agholla* dans ce groupe 3, puis dans sa descendance. A la mort de Abuzeydi, aîné des *tigəzza* de son prédécesseur Kheydara, Agabul (667), un autre *tegăze* encore jeune, est écarté du titre au profit de Zodi (726), neveu patrilinéaire de Kuzuru et Kheydara, installé avec leur descendance mais qui est aussi par sa mère (720) *tegăze* de ceux-ci. La succession de Zodi est particulièrement importante. Agabul (667) est écarté à nouveau de la succession au profit de Ahaləme (367), qui sera *agholla* de 1921 à 1926. L'importance des relations patrilinéaires et patrilocales parmi les descendants des *igholləŋ* du niveau II, relations renforcées par le mariage de Ahalame avec la fille de Kuzuru, les autres alliances de celui-ci avec les Kəl Antədəni dont est issue sa mère et où il prend une épouse (sa cousine croisée matrilatérale) [7], les choix résidentiels fait dans ce groupe 3, ont joué pour cette succession au titre *d'agholla,* qui s'effectue là pour la première fois en ligne paternelle.

34 Le niveau IV correspond, avec le niveau V, à celui des individus vivants lors de l'enquête de terrain. La complexité des relations de consanguinité apparaît plus nettement qu'aux premiers niveaux de la généalogie « officielle » des Kəl Tsərəzərən. On ne peut ici faire un

inventaire complet de ces relations et des stratégies qui interviennent, on se contentera de quelques remarques, qui seront développées dans la suite de l'analyse.

35 On compte à ce niveau 7 groupes de descendants de germains mais les groupes patrilocaux ne sont constitués que dans le groupe 1 autour de Huseyni (38), suivi de quelques hommes du groupe 3, dans le groupe 5 et dans le groupe 6. En fait les unités résidentielles mais aussi les stratégies politiques se forment et se jouent autour du groupe 1 et du groupe 6.

36 Le groupe 7 est en fait localisé chez les Kəl Azar où il détient la chefferie, le fils de Al Merli lui ayant succédé. Ce groupe effectue le maximum de mariages avec les autres groupes de ce niveau IV, les alliances avec les Kəl Tsərəzərən contribuant à renforcer leur influence politique chez les Kəl Azar. Ces alliances sont favorisées du fait que leur mère, Fatamo (15), est aussi la mère de Huseyni (38). Cependant elles ne concernent pas exclusivement le groupe 1, quoique 3 mariages soient noués avec le frère demi-germain de Huseyni (mèr différente) (30) et avec le fils de Umba (682), cousin croisé patrilatéral de Huseyni et résidant avec lui. Deux autres mariages ont lieu dans le groupe 6, l'un avec Urakal (734), l'autre dans la descendance de Abala (727), le frère de *l'agholla* Ahaləme.

37 Le personnage central du groupe 1 est Huseyni, ayant-droit en ligne utérine à la chefferie par sa mère, Fatamo (15). Celle-ci est elle-même localisée généalogiquement dans le groupe 3 étant la fille de la sœur (670) de Agabul (667), qui a été écarté du titre *d'agholla* par Zodi et Ahalame au début du vingtième siècle. C'est ce qui explique que les fils de Agabul résident avec Huseyni. Celui-ci épouse d'ailleurs une femme qui est la fille de la cousine croisée matrilatérale de sa mère (37) alors que sa sœur demi-germaine (23) épouse le fils du cousin

parallèle matrilinéaire de sa mère (29). Alliances et choix de résidence rapprochent ainsi les groupes 1 et 3.

38 Dans ces groupes 1 et 3 on trouve aussi de nombreux mariages chez les Ighayawăn renforçant les alliances résultant des mariages de Warzaghən (12) et Kamiəl (14) dans cette *tăwshet.* Des mariages se produisent aussi dans d'autres *tăwsheten* de l'əṭṭəbəl Tohajis, chez les Kəl Antvdəni (dans la descendance de Wanagoda et Bubakər Sed-dagh) et chez les Kəl Grətt.

39 Le groupe 2 est réduit à la fille de Abuzeydi et d'une *taklit* (213) qui effectue un mariage important dans le groupe 6 avec *l'agholla* Mayjakay. Ce groupe 6 est constitué de trois groupes patrilocaux résidentiellement associés et dominés par Mayjakay (74). Urəkəl, son frère aîné (734), a épousé la fille de Idər (735), et les enfants de Abala (727) ont aussi, nous l'avons vu, effectué plusieurs mariages dans le groupe 7. Mayjakay (74) est lui-même originaire en ligne utérine des Ighayawãn et il effectue deux autres mariages dans cette *tăwshet* avec deux petites-filles de *l'agholla* Mullul. Ses sœurs épousent le fils de *l'agholla* des Tohajis, Mokha, les fils de Fakəndo et Urakal deux notables de cette tribu et Mukhamәd *isheikh* des Inəsləmăn étroitement apparenté aux Ighayawăn.

40 Le groupe 4, descendant des filles de l'*agholla* Kuzuru occupe une position intermédiaire mais importante du fait des alliances « endo-games » nouées à la génération antérieure par l'une (725) avec l'*agholla* Ahaləme (367), père de Mayjakay et de Urakal, et par l'autre (668), avec Agabul dont la descendance est dans le groupe 3. Celle-ci a deux autres filles d'un autre mariage dont l'une (512) épouse aussi Mayjakay (74). Reste le groupe 5 réduit à *agholla* Bubakar (141) lui-même fils de l'*agholla* Zodi.

41 Cette rapide description montre la complexité du réseau des relations de parenté et d'alliance qui lient les individus de ce niveau

généalogique. Les nombreux mariages internes contribuent à centrer ce réseau sur quelques individus autour desquels s'organisent les unités résidentielles et qui sont en compétition pour le pouvoir politique, en premier lieu Huseyni (38) et Mayjakay (74).

42 Le successeur de Ahaləme est son neveu agnatique Bubakər, fds de l'*agholla* Zodi. Agabul (667) est alors décédé et ses fds sont jeunes tout comme Huseyni (38), aîné des *tigəzza* de ce niveau, qui a alors une quinzaine d'années. Toutefois durant son règne (1926-39), pour répondre aux pressions de celui-ci, Bubakar lui cédera une partie des droits sur les *ighăwelăn* de la *tăwshet.* Le fractionnement des Kəl Tsərəzərən II favorisé et enteriné par l'administration coloniale correspond aux modifications du jeu politique induit par la colonisation.

43 A la mort de Bubakər, Huseyni (38) et Mayjakay (74) – dont le demi-frère aîné, Urəkəl, est mort jeune – sont en compétition pour la succession. Le second dont le père, Ahaləme, a été *agholla* sera nommé. Il doit pour cela se concilier les enfants de Urakal, résidant avec lui, en consentant un nouveau fractionnement de la *tăwshet* et des *ighăwelăn,* qui aboutit à la constitution des Kəl Tsərəzərən III.

44 Je ne tenterai pas d'analyser la situation au niveau V, qui comprend nombre d'individus non encore mariés, et où les groupes patrilocaux existant sont encore ceux du niveau IV. On relèvera simplement que 18 des 45 personnes recensables à ce niveau 5 descendent de Urakal et Mayjakay, et qu'à l'intérieur de ce groupe de descendant de germains les mariages « endogames » unissant les descendants de Mayjakay et de ses frères sont particulièrement fréquents (Bonte, 1976), favorisant la retention du pouvoir dans ce groupe. A la mort de Mayjakay (1971) son fils aîné, Wurtarən (73), lui succédera facilement bien que Huseyni (38) soit encore en vie.

Stratégies matrimoniales, stratégies politiques et appartenance sociale

45 Cette nouvelle présentation des données généalogiques et matrimoniales concernant la *tăwshet* Kəl Tsərəzərən apporte une confirmation de l'hypothèse précédemment introduite. La structure généalogique actuelle est une épure qui sélectionne certaines relations à mesure qu'on se rapproche des premiers niveaux généalogiques. Par contre, lorsqu'on se rapproche des générations actuelles – c'est-à-dire d'une situation où les stratégies politiques sont ouvertes – on retrouve la complexité des réseaux de parenté cognatique réels. Le postulat d'une appartenance matrilinéaire à la *tăwshet* au dix-neuvième siècle ne s'appuie sur aucune donnée incontestable. L'affiliation d'un individu à la *tăwshet* – et par la même occasion les limites de celle-ci à un moment donné – est le résultat de choix matrimoniaux et résidentiels permettant d'atteindre des objectifs politiques : en l'occurrence le titre de *agholla.* Les choix résidentiels cependant, s'ils sont en partie ouverts (patrilocalité le plus souvent mais aussi avunculocalité voire d'autres formes de résidence s'appuyant sur des relations de parenté), sont eux-mêmes déterminés par les alliances matrimoniales antérieures ou présentes. Seule l'étude fine des stratégies matrimoniales fournira les éléments d'interprétation de la composition de la *tăwshet* et de son évolution. On peut à cet égard tirer des données présentées au paragraphe précédent quelques indications d'ordre général.

VIII. Intronisation d'un *agholla* à Arzerori : frappe de l'*əṭṭəbəl*

46 J'avais déjà conclu de l'analyse statistique d'un échantillon large de mariages que, chez les Kəl Gərəs, malgré l'expression, comme dans les autres sociétés touarègues, d'une préférence matrimoniale pour la cousine croisée matrilatérale, toutes les cousines germaines étaient en fait épousées de manière équivalente et significative statistiquement (Bonte, 1976). Ce fait peut-être rapproché des choix résidentiels et des stratégies politiques. Pour n'en rappeler qu'un exemple, le mariage de la fille de Wanagoda avec le chef des Kəl Antədəni permettra à son fils d'accéder à la chefferie et de perpétuer le pouvoir en ligne paternelle dans ce groupe grâce aux alliances reproduites avec les Kəl Tsərəzərən. A l'inverse, le fils de Idər et d'une femme des Kəl Azar, Al Merli, résidant et marié chez les Kəl Tsərəzərən, accèdera à la chefferie des Kəl Azar. On pourrait dire à la limite que ce n'est pas parce qu'on est membre de la *tăwshet* qu'on en devient le « chef » mais que c'est parce qu'on en est le « chef »

que l'on est membre de la *tăwshet.* Il ne semble pas hasardeux de rapprocher de ces stratégies politiques « ouvertes », les stratégies matrimoniales elles aussi « ouvertes ». Les choix matrimoniaux n'auront pas à reproduire une circulation orientée des individus et des biens en fonction d'une localisation précise du pouvoir, comme chez les Kəl Ăhăggar Kəl Ghela par exemple, où l'on observe un choix statistiquement signifiant pour la cousine parallèle matrilinéaire (Claudot, ce volume). Ils peuvent s'effectuer en utilisant toutes les possibilités offertes de choix matrimoniaux. De ce fait la nature réelle du système de parenté et d'alliance, parfois masquée par les conditions particulières de son fonctionnement dans une société donnée, apparaît plus clairement. Deux points retiendront ici notre attention : 1) les choix et stratégies matrimoniales se développent entre un mariage proche, provisoirement intitulé « endogame », au sein du groupe de descendants de germains et des mariages plus lointains permettant de capitaliser de nouveaux droits ; 2) les réseaux de parenté et d'alliance sont différents pour chaque individu. Ils débordent le cadre généalogique de la *tăwshet.* Ils sont utilisés pour la réalisation d'objectifs qui sont ici politiques.

47 1 — Les stratégies matrimoniales s'élaborent à un pôle en choisissant un conjoint proche. En l'occurrence ce mariage « endogame » s'effectue entre descendants de germains ou demi-germains, frères ou sœurs, conjoints les plus proches du point de vue de la parenté (les interdits matrimoniaux sont restreints et n'éliminent aucun des cousins). Le caractère ouvert des stratégies politiques correspond au caractère ouvert des stratégies matrimoniales : ces mariages concernent la totalité des cousins germains et les seules variations tiennent au potentiel démographique et à la répartition sexuelle, qui définissent le nombre de mariages de ce type possible.

48 A titre d'exemple j'analyserai les données concernant le groupe issu de l'*agholla* Ahaləme, groupe composé à la génération suivante du *agholla* Mayjakay et de ses deux sœurs ainsi que de son frère demi-germain Urəkəl (décédé en 1954 mais dont les enfants résidaient avec Mayjakay). Ces données ont déjà été présentées dans un précédent article (Bonte, 1976). J'en reprendrai simplement les principales conclusions. Les membres de ce groupe ont noué 57 mariages (30 concernant des hommes et 27 des femmes). – Des mariages consanguins ne peuvent intervenir qu'à la génération G + 2 (G étant celle d'Ahalema, G + 1 celle de son fils Mayjakay). – On notera que le décalage des naissances est rapide et que l'on assiste dès la génération G + 2 à de nombreux mariages avec des individus de la génération G + 3.

49 Un certain nombre de ces mariages sont effectués avec des conjoints sans relations de parenté consanguine connues :

Mariages	hommes		femmes		total	
	G–G+1	G+2, G+3	G–G+1	G+2, G+3	G+G+1	G+2, G+3
sans parenté	2	6	1	6	3	12
avec parenté	7	15	4	16	11	31
total	9	21	5	22	14	43

50 Les 43 mariages des générations G + 2 et G + 3 sont le fait de 11 hommes et 13 femmes soit 24 personnes en âge de se marier au moment de l'enquête. Sur ces 43 mariages, 12 soit 30 % de l'ensemble des mariages effectués et 40 % des mariages impliquant une relation de parenté sont effectués entre les descendants des germains et demi-germains à la génération précédente G + 1. Encore faut-il ajouter que les enfants de Urəkəl (3 hommes et une femme) n'ont noué aucun mariage de ce type. Si on ne tient pas compte de leurs

mariages, un tiers des mariages de G + 2 et G + 3 ont été effectués dans la descendance de Mayjakay et de ses sœurs. Le pourcentage obtenu apparaîtrait plus élevé encore si on tenait compte des mariages possibles (différences d'âge ou décès, impossibilité après un divorce d'épouser le frère ou la sœur du conjoint encore vivant, etc.). On peut considérer que ce groupe de descendants de germains a utilisé la quasi totalité des possibilités de mariages « endogames » compte tenu du potentiel démographique et de la répartition sexuelle. On peut aussi noter qu'il y a peu de sens à préciser le type de relation collatérale : ces 12 mariages concernent 4 fois des cousins parallèles matrilinéaires (enfants des sœurs de Mayjakay), 6 fois des cousins croisés (enfants de Mayjakay et de ses sœurs) ; dans deux cas il y a un décalage d'une génération (un fds de Mayjakay épousant la fille de sa cousine croisée patrilatérale).

51 Cette forte endogamie des descendants de Ahaləme doit être rapprochée du fait que c'est parmi eux qu'ont été choisis les deux derniers *igholl̆ăn,* Mayjakay et Wartarən. De manière générale les mariages « endogames » apparaissent liés à l'acquisition et à la transmission du pouvoir. La conjonction des droits paternels et maternels qui en résulte apparaît comme une condition importante de la réussite des stratégies politiques. Si l'on en revient au cas traité, le fait qu'il n'existe pas d'alliances matrimoniales entre les descendants de Mayjakay et de ses sœurs d'une part, et ceux de Urakəl de l'autre, marque des stratégies divergentes et la mise à l'écart (effective) des derniers en ce qui concerne l'acquisition du titre politique. Le mariage avec une *taklit,* qui réalise la même conjonction des droits paternels et maternels du père, aura des effets comparables. Il est effectivement attesté dans les stratégies matrimoniales et politiques : plusieurs *igholl̆ăn* des Tatmakarett et des Tohajis ont pour mère une *taklit.*

52 Avant de reprendre le précédent exemple afin de montrer comme chaque individu se trouve de ce fait au centre d'un réseau de relations de parenté et d'alliance qui lui sont propres et qui seront le fondement de ses stratégies politiques, il faut dire quelques mots de l'autre pôle des choix matrimoniaux : le mariage avec un conjoint apparenté de manière éloignée, voire sans relation de parenté connue [8]. Ces choix matrimoniaux sont tout aussi importants puisqu'ils permettent le développement de stratégies politiques nouvelles que traduisent par exemple les phénomènes d'acquisition du pouvoir par des groupes issus des Kəl Tsərəzərən dans des groupes voisins (Kəl Antdəni, Kəl Azar). Une telle formulation peut toutefois prêter à confusion dans la mesure où elle donnerait une image objectivisée (en terme de filiation) de ces groupes. Les Kəl Antədəni, comme les Kəl Tsərəzərən, sont une unité politique comprenant des *ighăwelăn* installés sur un terroir précis. Comme chez les Kəl Tsərəzərən l'enjeu est le titre politique, qui donnera des droits sur ces *ighăwelăn,* et la *tăwshet* des Kəl Antədəni sera en définitive constituée des *imajəghăn* ayant exercé le pouvoir dans ce cadre [9].

53 Toutefois il existe une différence entre les stratégies politiques liées à des choix « endogames » et celles liées à de nouvelles alliances. Ici entrent en ligne de compte d'autres aspects de la pratique sociale. La *tăwshet* tend à apparaître aussi comme une succession de groupes patrilocaux en ligne paternelle. Ces groupes patrilocaux sont des unités économiques et politiques. La transmission des biens est à dominante patrilinéaire. Les stratégies politiques ne sont pas abstraites, elles doivent s'appuyer sur la réalité du pouvoir et de la richesse. Les choix d'alliance lointaine impliquent des stratégies politiques plus complexes, qui continueront à s'appuyer sur les positions de pouvoir patrilocales. Dans le cas de Bubakər Seddagh,

chef des Kəl Antədəni, cette chefferie est héritée de son père et il se situe dans ce groupe patrilocal mais le mariage du père avec la fille de l'*agholla* Wanagoda a favorisé la transmission en ligne paternelle en assurant un appui politique important à Bubakər Seddagh au moment de son accession à la chefferie [10]. Les alliances matrimoniales avec les Kəl Tsərəzərən se poursuivront à sa génération et à celle de ses enfants et lui permettront de transmettre la chefferie à son fils, Akhməd. Le cas de Al Merli, chef des Kəl Azar, est inverse. Il a été élevé dans le groupe patrilocal de son père, Idər, chez les Kəl Tsərəzərən, mais il se déplace chez les Kəl Azar et accède chez eux à la chefferie grãce à ses alliances avec les Kəl Tsərəzərən (son mariage avec Fatamo et celui de sa sœur avec Urəkəl). Les choix résidentiels sont ainsi partie intégrante des stratégies politiques, et, en parlant de patrilocalité, nous rendons avant tout compte d'une orientation essentielle de ces stratégies. Le terme avunculocalité est lui presque impropre pour désigner des changements de résidence liés à l'accession à un titre politique.

54 Il est impossible d'entrer dans le détail de ces stratégies complexes mais deux idées doivent être retenues : 1) Les deux pôles des choix matrimoniaux, mariage « proche » ou « endogame » et alliance lointaine, définissent un champ susceptible d'être parcouru de multiples manières, généralement des choix « endogames » sont fait en même temps que des alliances nouvelles. 2) Les alliances nouvelles impliquant des stratégies plus collectives mettent en jeu la réalité du pouvoir accumulé dans la *tăwshet* à un moment donné. Il ne faut pas oublier cependant que, dans la mesure où ces alliances extérieures et lointaines tendent à se renouveler aux générations ultérieures, elles finissent par apparaître aussi comme des alliances entre parents proches mais qui ne sont pas de la même *tăwshet* (c'est le cas pas exemple de nombreux mariages entre Kəl Tsərəzərən et

Kəl Antədəni). Ces stratégies collectives manifestent en fait l'unité de la *tăwshet,* non pas comme unité de filiation, ni même comme unité de parenté, mais comme unité politique. L'orientation des alliances extérieures aux Kəl Tsərəzərən a évolué depuis un siècle en fonction d'objectifs politiques qui ont eux-mêmes évolué.

	niveau général				
tăwshət	I. II	III	IV	V	total
əṭṭəbəl Tatmakarett	7	6	10	12	35
əṭṭəbəl Tohajis	5	11	25	14	55
dont Ighayawăn	(2)	(2)	(11)	(7)	(22)
Kəl Antədəni	(3)	(3)	(2)	(4)	(12)
əṭṭəbəl Kəl Unuar	2		5	11	18
dont Azuemellən	(1)		(3)	(6)	(10)
Kəl Agələl	(1)		(1)	(4)	(6)
əṭṭəbəl Anəgaram	2	1	2	4	9
əṭṭəbəl Itəsən			1	5	6
autres				5	5
total	16	18	43	51	128
mariages dans *tăwshet*	3	14	26	23	66
total mariages	19	32	69	74	194

55 En un premier temps correspondant à peu près à la seconde moitié du dix-neuvième siècle, les alliances se nouent surtout au sein de l'əṭṭəbəl parmi les *tăwsheten* suivant l'*agholla* des Tatmakarett. La part de ces alliances déclinera régulièrement par la suite. Les autres alliances sont nouées avec les *əṭṭəbəl* de l'est (Anagaram) et du nord (Kəl Unuar) ainsi qu'avec les Kəl Antədəni. Cette période coïncide à peu près avec la tentative de Budal I n Shilken de constituer une chefferie centralisée nouvelle, tentative qui suscite une forte opposition des autres *igholləŭ* et d'une partie des *imajəghăn.*

56 La période suivante, fin dix-neuvième et première décennie du vingtième siècle, est marquée de nombreuses alliances avec les

Tohajis, en particulier les Ighayawăn et les Inəslemăn, qui constituent le groupe le plus puissant mais qui connaissent des conflits internes nés de la succession de Budal.

57 La troisième période, actuelle, est caractérisée par une certaine diversification des alliances, qui se nouent de plus en plus entre familles détenant les principaux titres politiques *(agholla)* ou riches (Kəl Agələl), les deux tendant à se conjuguer. Cette nouvelle orientation correspond aux tendances à la stratification des i*majəghăn,* amorcées au dix-neuvième siècle et qui s'accentue sous la colonisation.

58 Ces stratégies d'alliances n'impliquent pas de distinction de groupes de « preneurs » et « donneurs » d'épouses. La circulation est dans tout les cas relativement équilibrée et les différences n'apparaissent pas significatives. Cet état de fait correspond au caractère « ouvert » maintes fois souligné des stratégies matrimoniales et politiques. L'aspect collectif des stratégies impliquées dans les alliances extérieures ne correspond pas, il faut le répéter, à une stratégie de la *tăwshet* elle-même, qui fonctionnerait comme un groupe de parenté « en corps » (corporate group). Il s'agit simplement de l'effet orienté des stratégies des différents groupes, patrilocaux, élargis éventuellement aux descendants des sœurs, qui constituent à un moment donné la *tăwshet,* et participent du même pouvoir politique.

59 2 — Ceci nous amène au second aspect du fonctionnement du système de parenté, l'utilisation des réseaux spécifiques de parenté et d'alliance par ces groupes locaux et par les individus autour desquels ils s'organisent, aux fins de réaliser des objectifs politiques.

60 En commençant à étudier les stratégies matrimoniales du groupe constitué par les descendants de Ahaləme, j'avais d'abord relevé les mariages effectués entre descendants du groupe de germains issus de lui, c'est-à-dire entre cousins germains. Ces 12 mariages ne sont

pas limitatifs des mariages de ce type, d'autres interviennent du fait des alliances qui ont été nouées à l'extérieur de ce groupe aux premières générations G et G + 1 et même à des niveaux généalogiques antérieures. Cela signifie en fait tout simplement que ce groupe n'est pas isolé mais qu'il se situe au centre d'un réseau de relations de parenté et d'alliance qui le lient à d'autres groupes patrilocaux, à d'autres groupes de descendants de germains situés dans la *tăwshet* Kəl Tsərəzərən ou dans d'autres *tăwshet.* Ces relations de parenté sont la résultante des alliances nouées aux générations antérieures. D'autres relations d'alliance sont ouvertes ou reproduites du fait des mariages qui interviennent dans ce groupe des descendants d'Ahaləme. C'est l'ensemble de ces relations qui permettra au groupe et à celui autour duquel il s'organise, Mayjakay (puis après sa mort son fds Wurtarən) de développer ses stratégies de pouvoir.

61 Les mariages qui interviennent à ce niveau s'effectuent donc pour une part entre parents consanguins « proches ».

relation de consanguinité entre conjoint (mariages entre consanguins)	total	G, G1	G2, G3	dont dans le groupe issu de Ahalema
cousin croisé patrilatéral	5		5	3
cousin croisé matrilatéral	4	1	3	3
croisé-différence de générations	3		3	2
cousin croisé classificatoire	10	5	5	
cousin parallèle patrilatéral	1	1		
cousin parallèle matrilatéral	5		5	4
cousin parallèle classificatoire	6	1	5	
autres relations parenté	8	3	5	
total	42	11	31	12

62 En dehors des 10 mariages entre cousins issus de germains noués entre les descendants de Ahaləme, 5 autres mariages de ce type se sont produits, parmi lesquels les deux mariages de Ahalame lui-même (l'un avec sa cousine croisée matrilatérale des Kəl Antədəni, l'autre avec sa cousine parallèle patrilatérale, fille de l'*agholla* Kuzuru), qui ont contribué à la localisation du titre d'*agholla* dans ce groupe. Des autres mariages impliquant une relation de consanguinité proche entre les conjoints on retiendra surtout que les alliances nouées par Ahalame et ses descendants constituent ou reproduisent des relations étroites entre des groupes patrilocaux détenant des titres politiques (ou susceptibles d'en détenir) chez les Kəl Tsərəzərən ou dans les autres *tăwsheten.*

63 Le fonctionnement réel du système de parenté et d'alliance ne s'appuie pas chez les Kəl Gərəs sur le groupe de parenté que serait la *tăwshet* mais sur les réseaux de parenté – centrés sur un individu ou un groupe local – qui apparaîtront comme les supports des stratégies de pouvoir. La *tăwshet* est bien un groupe de parenté mais un groupe qui se constitue et se reproduit en fonction de ces stratégies, c'est-à-dire en fonction de la compétition qui existe entre les individus et les groupes qui sont le centre de réseaux de parenté spécifiques. A titre d'exemple nous examinerons comment se constituent et se développent les réseaux centrés sur les deux principaux prétendants au titre d'*agholla* des Kəl Tsərəzərən, Huseyni (38) et Mayjakay (74).

64 J'ai déjà longuement discuté de la constitution et de l'évolution du groupe patrilocal issu de l'*agholla* Ahaləme, qui se reproduit à la génération suivante autour de l'*agholla* Mayjakay. Le point important est que le réseau de parenté et d'alliance de l'*agholla* Mayjakay comprend la plupart des *igholl*ă*n* des Kəl Tsərəzərən et les principaux *igholl*ă*n* des Ighayawãn depuis le début du vingtième siècle.

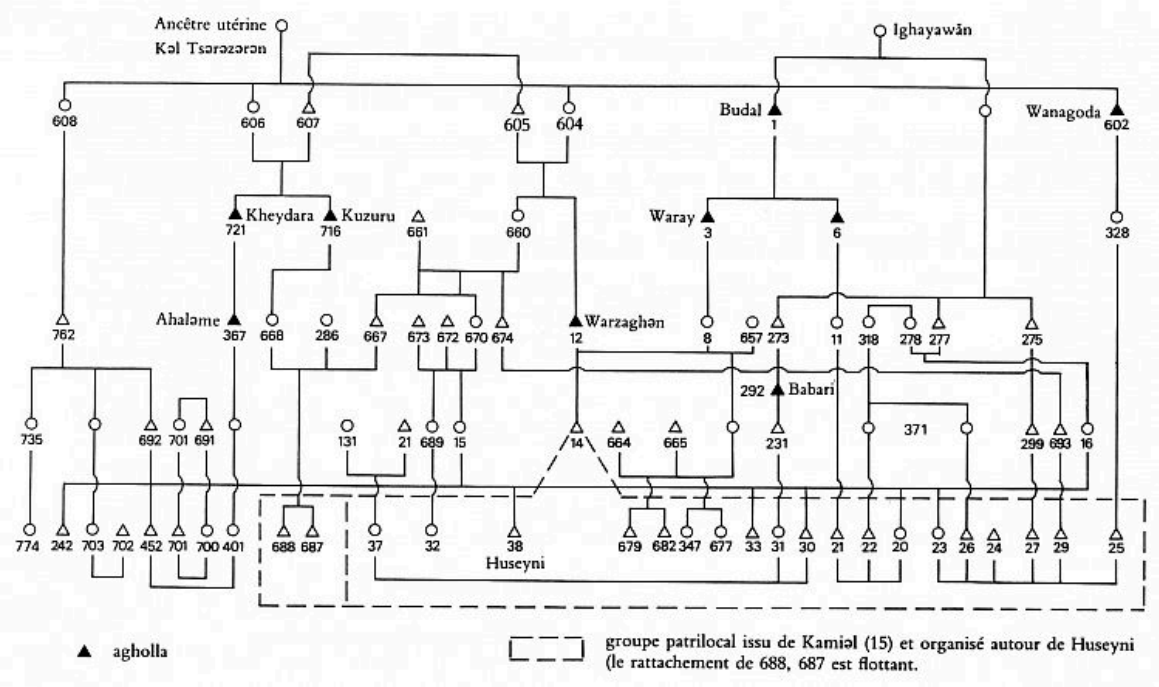
65 Le réseau de parenté et d'alliance de son demi-frère, Urəkəl, est en partie le même. Cependant Urakal, quoique l'aîné, sera écarté du titre. En fait si on examine de plus près le tableau, on s'aperçoit que si Urakal est le fils de la fille de l'*agholla* Kuzuru des Kəl Tsərəzərən, il ne dispose pas des mêmes relations du côté des Ighayawãn, *tăwshet* voisine et puissante, ni du côté des Kəl Antədəni. Les positions généalogiques chez les Kəl Tsərəzərn étant les mêmes, on voit bien dans ce cas les effets des relations extérieures à la *tăwshet.* Les alliances nouées par Mayjakay lui-même, ses sœurs (423 et 134) et sa demi-sœur (514) renforcent sa position, de même que les nombreux mariages entre ses descendants et ceux de ses sœurs.

66 La capitalisation des droits politiques du fait des relations de parenté et d'alliance ne suffit pas dans les stratégies de pouvoir. Celles-ci s'appuient aussi sur la mobilisation effective et le soutien dans ces stratégies des groupes patrilocaux de la *tăwshet* ou des *tăwsheten* voisines à un moment donné. Le fait que ces groupes aient effectivement détenu le pouvoir politique apporte donc des avantages décisifs. C'est ce qui peut expliquer le fait que Huseyni (38), bien que capitalisant lui aussi de nombreux droits politiques, n'ait pu s'imposer comme *agholla* en face de Mayjakay puis de son fils Wurtarən.

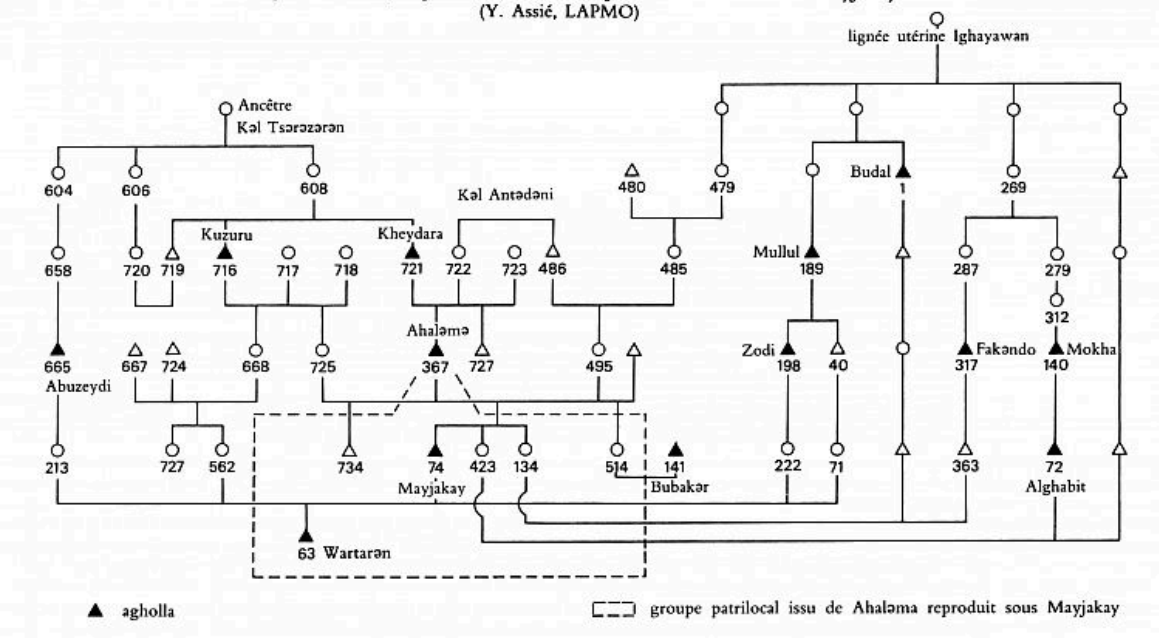
67 Le réseau de parenté et d'alliance de Huseyni est largement développé chez les Ighayawãn, en particulier dans la descendance de Budal I n Shilken et de son fils Waray. Toutefois ces relations le lient avec des groupes qui ne détiennent pas le pouvoir effectif chez les Ighayawãn dans la période où Huseyni peut prétendre à la succession, contrairement à Mayjakay, lié aux principaux *igholl̆ăn* qui se sont succédés dans cette *tăwshet* au vingtième siècle. Dans les générations présentes, les alliances de Huseyni sont étroites avec

Mukhammәd isheykh, chef des *inәslemăn* (mais celui-ci a aussi noué des alliances dans le groupe patrilocal de Ahaləme).

5. Représentation (simplifiée) du réseau de parenté et d'alliance de Huseyni (Y. Assié, LAPMO)



6. Représentation (simplifiée) du réseau de parenté et d'alliance de Mayjakay (Y. Assié, LAPMO)



68 Il faut d'ailleurs noter que ces groupes patrilocaux organisés autour de *Vagholla* Warzaghan (12) puis de Kamiəl (14) se sont trouvés relativement isolés chez les Kəl Tsərəzərən. Huseyni réside avec les deux fds d'une fille de Warzaghən et d'une *taklit* mais ceux-ci (679-682) n'ont pas mobilisé de nouvelles alliances renforçant la position de Huseyni. Ses demi-frères germains (30 et 33), issus d'un autre mariage de Kamiəl chez les Ighayawăn (16), ont noué des alliances chez les Ighayawăn mais dans des groupes n'exerçant pas le pouvoir.

69 Les relations de parenté et d'alliance qui interviennent du côté de la mère de Huseyni (15) sont importantes. D'une part Fatamo se rattache en ligne utérine aux premiers *igholləăn* des Kəl Tsərəzərən. D'autre part elle a nouée d'autres mariages. Les demi-frères utérins de Huseyni issus de (15-691) sont cependant chez les Kəl Grətt, et ceux de (15) et (692) lui-même fds de Idər (762) qui a accédé la chefferie des Kəl Azar, sont dans cette tribu.

70 On peut conclure de cette analyse rapide que si Huseyni mobilise aussi d'importants réseaux de parenté et d'alliance, ceux-ci restent plus localisés chez les Kəl Tsərəzərən dans la descendance de l'*agholla* Warzaghan. Ils ne peuvent balancer la puissance du groupe patrilocal issu de Ahaləme. Celui-ci dispose en outre des relations étroites entre Mayjakay et les principaux groupes Ighayawăn ayant détenu le titre d'*agholla* des Tohajis. Huseyni, quoique lié par des nombreuses relations aux Ighayawăn, ne peut mobiliser un soutien aussi efficace dans cette *tăwshet.*

71 Malgré son caractère sommaire cette analyse permet d'avancer des conclusions provisoires quant à la nature des stratégies politiques. 1) Elles s'appuient sur les réseaux de parenté et d'alliance d'un individu et de son groupe patrilocal. 2) Elles tirent leur efficacité des droits qui sont capitalisés sur cet individu en ligne paternelle et maternelle. 3) Mais ces droits ne sont effectivement mobilisés que

dans le cadre des groupes patrilocaux et des alliances qui sont nouées dans ces groupes à l'intérieur et à l'extérieur de la *tăwshet.* Il ne suffit pas de disposer des droits a exercer le pouvoir il faut être capable de les concrétiser et leur réalisation dépend de la puissance des groupes patrilocaux qui sont les unités sociales au sein desquels s'accumulent les biens résultant de l'exercice du pouvoir. Si l'on ne pose pas simultanément les deux aspects de ces stratégies on ne peut comprendre les traits les plus remarquables de l'organisation sociale Kəl Gərəs : la fonction de l'idéologie matrilinéaire et son évolution et les tendances à la reproduction au sein de la *tăwhet* de ces groupes patrilocaux de pères en fils.

72 Avant de reprendre pour conclure ces questions je résumerai les principaux acquis de cette analyse de la *tăwshet.* Celle-ci est incontestablement un groupe d'appartenance sociale. L'affiliation à ce groupe des *ighăwelăn* s'effectue selon des critères politiques. Les *ighăwelăn* appartiennent à la *tăwshet* dont ils exploitaient le domaine foncier [11] livrant une partie de leur révolte aux *imajəghăn* de cette même *tăwshet.* Les critères d'affiliation des *imajəghăn* sont plus complexes. De leur point de vue la *tăwshet* est un groupe de filiation issu d'une ancêtre commune. L'affiliation semble suivre la filiation matrilinéaire et dans les dernières générations des règles cognatiques. En fait la précédente analyse montre que les critères d'affiliation correspondent, dans un champ de parenté cognatique à des choix résidentiels et politiques. A la limite on n'exerce pas le pouvoir politique parce que l'on fait partie d'une *tăwshet* ; on fait partie d'une *tăwshet* parce qu'on participe au pouvoir politique (sur les *ighăwelăn)* qu'on le revendique ou qu'on l'exerce. Dès lors pour comprendre les règles d'appartenance sociale, il faut déplacer l'analyse vers les réseaux de parenté et d'alliance centrés sur un individu, ou plutôt sur un groupe patrilocal. L'affiliation à une

tăwshet est le résultat de stratégies politiques qui s'appuient sur le pouvoir réel exercé dans ces groupes patrilocaux. Il s'agit de stratégies politiques dans la mesure où leurs objectifs sont politiques mais simultanément de stratégies matrimoniales dont les effets structurent de manière différente les réseaux de parenté de chaque individu.

73 Ces stratégies se déploient entre deux pôles. On trouve à un pôle des mariages avec des conjoints avec lesquels n'existent que des relations de consanguinité lointaine ou pas de relations du tout. Ces mariages ouvrent de nouvelles alliances qui n'auront d'efficacité que si elles se renforcent dans le cadre de stratégies collectives des groupes patrilocaux, voire de la *tăwshet* elle-même. On trouve à l'autre pôle les mariages « endogames », au sein d'un groupe constitué de descendants de germains ou de demi-germains. Ces mariages permettent de capitaliser les droits en ligne paternelle et maternelle au sein d'un groupe patrilocal et favorisent la reproduction du pouvoir politique dans ce groupe.

74 Il ne suffit pas cependant de capitaliser des droits auxquels de nombreux individus peuvent prétendre du fait de la complexité des relations de consanguinité. Il faut mobiliser, pour les soutenir, les relations que chaque individu, du fait de sa filiation et des alliances nouées, entretient avec d'autres individus et groupes locaux. C'est la mobilisation de ces réseaux de parenté et d'alliance aux moments cruciaux, en particulier lors d'une succession politique, qui permettront aux stratégies du pouvoir de se concrétiser. Ils débordent largement le cadre de la *tăwshet.* En définitive ce sont moins les droits formels, définis en termes généalogiques, que le contenu réel de ces réseaux, le soutien effectif d'individus et de groupes locaux puissants (détenant en particulier d'autres titres

politiques) qui jouent pour assurer la transmission du pouvoir et par la même occasion pour définir l'appartenance à la *tăwshet.*

75 Les stratégies matrimoniales n'obéissent pas à des principes d' » échange » ou de « réciprocité ». Elles ont pour effet de structurer les réseaux de parenté et d'alliance d'individus en compétition pour le pouvoir politique. Le mariage n'est pas une pratique sociale permettant la reproduction d'une structure d'échange entre groupes sociaux mais une pratique – qui n'en est pas moins déterminante socialement – permettant à des individus ou à des groupes (locaux, *tăwshet)* de développer des stratégies divergentes et compétitives en fonction d'objectifs néanmoins communs : l'exercice du pouvoir politique des *imajəghăn* sur les *ighăwelăn.*

76 La notion d'endogamie fonctionnelle ne me semble donc pas pertinente. Par contre, le résultat de ces pratiques matrimoniales est de dessiner les aires d'endogamie relative que j'ai décrit chez les Kəl Tsərəzərən. Elles pourraient être représentées sous forme d'aires concentriques centrées sur les groupes locaux. La plus proche est constituée par les descendants d'un groupe de germains ou de demi-germains. Vient ensuite la *tăwshet* elle-même dans la mesure où elle est constituée d'un ensemble de groupes locaux et un certain nombre de *tăwsheten,* proches géographiquement et menant des stratégies politiques convergentes. Enfin des *tăwsheten* plus lointaines. A la limite l'aire d'endogamie maximale est constituée par les *imajəghăn* Kəl Gərəs dans leur totalité, constituant un ensemble de groupes locaux ayant lui aussi des objectifs politiques communs : reproduire le pouvoir exercé sur les *ighăwelăn* et les préserver des ambitions politiques des sociétés, touarègues ou non, voisines. L'exclusion des *ighăwelăn* de tout pouvoir politique a pour contrepartie une stricte endogamie de classes. Si les mariages avec une *taklit* sont nombreux – il s'agit d'une forme de mariage

« endogame » – il n'existe aucun mariage entre *imajəghăn* et *ighăwelăn.* Plus qu'aucun autre ce fait relève la nature politique des stratégies matrimoniales.

Conclusions : « Fils » ou « Neveux ». L'idéologie matrilinéaire

77 Il nous reste à examiner les fonctions de la matrilinéarité qui organise les niveaux généalogiques premiers de la *tăwshet.* Il semble bien – et c'est ainsi que les Kəl Gərəs se représentent eux-mêmes l'évolution historique – que ces fonctions aient évolué depuis la fin du dix-neuvième siècle : l'appartenance à la *tăwshet* et la représentation généalogique qu'on se fait de celle-ci est maintenant plutôt indifférenciée. J'ai déjà montré que cela ne signifiait pas la transformation du fonctionnement réel de la parenté puisque le rattachement matrilinéaire était surtout le résultat d'une lecture sélective du champ de parenté cognatique. Mais cela n'explique pas que la matrilinéarité ait pu jouer autrefois cette fonction ni son évolution actuelle.

78 Le problème ainsi soulevé est complexe et je n'introduirai ici que quelques hypothèses qui demandent à être approfondies. Ces hypothèses s'appuient sur d'autres aspects de la parenté et, en premier lieu sur la terminologie. Dans de précédents travaux (P. Bonte, 1975, 1980, résumé dans l'Introduction) je montrais que les variations des terminologies de la parenté, selon les groupes touaregs, pouvaient s'expliquer par les effets structurels du traitement de la bifurcation (sexe identique ou différent). Ces effets sont surtout visibles au niveau de la génération suivant Ego ou s'observent les principales variations. Le champ relationnel est découpé différemment mais toujours selon une opposition, pour un

Ego masculin, entre « fils » et « neveux ». Chez les Kəl Gərəs ce terme *tegăze,* désigne le neveu utérin. Il est réciproque de celui désignant l'oncle maternel, *ăŋŋătma* et il est de même étendu en ligne classificatoire [12] .

79 Peut-on rapprocher ce trait de la terminologie d'autres aspects de la parenté ? Oui, me semble-t-il à condition de le faire dans le cadre des hypothèses déjà introduites et sans considérer en particulier que cette place particulière de 1' » oncle maternel » et du « neveu utérin » est déterminée structurellement par une règle privilégiant la filiation matrilinéaire [13] . Si l'on s'en tient au contraire au fait que l'utilisation de la bifurcation organise structuellement la terminologie on voit que le type de relations souligné par les termes réciproques *tegăze/ăŋŋătma* est celui qu'entretient Ego avec des hommes auxquels il n'est relié que par des chaînons exclusivement féminins. Les Kəl Gərəs distinguent tous les cousins croisés des cousins parallèles. S'ils ne distinguent pas de la même manière la sœur du père ou les chaînons masculins, c'est que ce qui est ici pertinent est cette relation entre des hommes par l'intermédiaire de femmes. De même on ne trouve pas de distinctions entre « fds » et « neveux » mais seulement des « fils » dans la terminologie d'un Ego féminin.

80 Ainsi posée la distinction des « fds » et des « neveux » souligne chez les Kəl Gərəs la distinction entre les hommes auxquels on est relié par des chaînons comprenant des hommes et ceux auxquels on est relié par des chaînons exclusivement féminins. Elle n'apparaît pas incompatible avec ce que j'ai appelé le caractère « ouvert » des stratégies matrimoniales et politiques, c'est-à-dire l'utilisation de toutes les possibilités ouvertes par un champ de parenté cognatique pour développer des stratégies de mariage et de pouvoir.

81 Mais pourquoi la terminologie introduit-elle cette distinction qui si elle n'est pas incompatible n'est pas non plus strictement nécessaire pour justifier le fonctionnement d'autres aspects de la parenté. En fait la réponse ne se trouve pas dans le seul système de parenté qui définit seulement un certain nombre de possibilités tenant aux règles formelles qui l'organisent : bifurcation, traitement de la relation entre les sexes, et place déterminante des relations croisées (Bonte, 1980). Le fonctionnement de ce système, les « choix » particuliers qui sont faits, ne peuvent être compris sans se référer au contenu des relations de parenté, chez les *imajəghăn* Kəl Gərəs à leur contenu politique. Le fait que chez les Kəl Gərəs des groupes patrilocaux se succédant en ligne paternelle soient le noyau réel de la *tăwshet,* qui se donne par ailleurs une armature matrilinéaire, sont deux aspects d'une même réalité dont rend compte aussi la distinction des « fils » et des « neveux ». Cette réalité est le caractère collectif du pouvoir des *imajəghăn* et le fait que chaque individu a formellement la capacité de revendiquer les titres politiques, que le champ de compétition politique est totalement ouvert. La distinction des « fils » et des « neveux » n'est pas cependant un simple reflet de cette réalité. Elle contribue à organiser le champ de la compétition politique sur un mode qu'exprime le contenu de la relation oncle maternel/neveu utérin. Cette relation est source d'obligations réciproques (vengeance, assistance, « vol » de bétail, etc.). Elle est aussi considérée comme antagoniste : le « neveu » est 1' » ennemi » de son oncle, source de revendications s'exerçant aux dépens de ses « fils ».

82 L'opposition des « fils » et des « neveux » – mettant l'accent sur l'importance des chaînons féminins – contribue donc à ouvrir au maximum le champ de la compétition politique. Elle est parfaitement cohérente avec d'autres aspects du fonctionnement de

la parenté : l'indifférenciation des règles d'affiliation sociale et les choix matrimoniaux se portant de manière équivalente sur l'ensemble des collatérales.

83 On peut ainsi parler d'une « idéologie » matrilinéaire dont on retrouve les effets dans la sélection des relations matrilinéaires aux niveaux premiers de la généalogie de la *tăwshet.* Cette idéologie est une véritable idéologie politique qui correspond aux caractères particuliers d'organisation politique des Kəl Gərəs, à la forme collective du pouvoir des *imajəghăn* sur les *ighăwelăn* [14] . L'évolution depuis un siècle de cette idéologie matrilinéaire doit être interprétée dans la même perspective. Elle n'apparaît pas alors comme une transformation des règles de la parenté (telle que le passage de modes d'affiliation matrilinéaire à la *tăwshet* à des modes indifférenciés) mais plutôt comme le résultat de l'évolution des conditions politiques elles-mêmes.

84 Les Kəl Gərəs datent de Budal I n Shilken le début de cette évolution. Les conflits de succession qui entourent la succession de Budal (1863), qui était lui même *tegăze* de Zodi avec lequel il était entré en compétition, opposent son fils Waray et ses *tigəzza,* Kaosən, Fakəndo, Edəgnə et Mullul. Ces conflits, qui se poursuivent jusqu'à la colonisation, prennent cependant une autre signification du fait de l'évolution qu'avait connu la société Kəl Gərəs (Bonte, 1975a, b). Le développement de l'agriculture, l'augmentation du nombre des *ighăwelăn,* la domination politique des touaregs sur les villages hausa, l'essor des échanges et de l'esclavage entraînent une accumulation croissante au sein des groupes locaux *imajəghăn* et une compétition politique accrue. Les changements politiques qui s'opèrent sous Budal 1 n Shilken témoignent d'une différenciation économique et politique croissante parmi les *imajəghzăn.* Les conflits armés se multiplient pour la domination du *ighăwelăn* et des villages

hausa. Certaines *tăwshet* en accaparent le pouvoir, d'autres se fractionnent. La forme collective du pouvoir exercé par les *imajəghăn* est ainsi remise en question et c'est cette évolution que reflète le reflux de l'idéologie matrilinéaire.

85 Après la colonisation, si les conflits armés et les possibilités d'une centralisation politique disparaissent, d'autres aspects de la politique coloniale renforcent l'évolution qui se dessinait.

86 Ainsi l'administration coloniale favorise le fractionnement des *tăwsheten.* J'ai noté que sous Bubakar une partie des *ighăwelăn* était placée sous l'autorité de Huseyni ; sous Mayjakay une troisième fraction des *ighawelăn* Kəl Tsərəzərən est constituée pour Urəkəl. Cette situation, généralisée, modifie les conditions de compétition politique. Le fractionnement du pouvoir permet à un plus grand nombre de groupes patrilocaux d'accéder au pouvoir mais celui-ci est de plus en plus inégal (le fractionnement des *ighăwelăn* Kəl Tsərəzərən laisse le plus grand nombre sous l'autorité de Mayjakay).

87 Le développement de l'agriculture chez les *imajəghăn* et la tendance croissante à leur sédentarisation renforcent la relation père/fils et accentuent encore la patrilocalité. Ce phénomène complexe tient à l'évolution du système foncier et au développement des cultures marchandes (coton) (Bonte, 1970). Il va aussi dans le sens d'une accumulation inégale entre les *imajəghăn.*

88 Les stratégies politiques visaient autrefois la conquête des titres politiques dans le cadre du pouvoir collectif des *imajəghăn* sur les *ighăwelăn* [15] . L'opposition des « fils » et des « neveux » signifiait le champ ouvert de la compétition politique, l'importance des droits passant par les femmes aussi bien que de ceux passant par les hommes. Ces stratégies vont de plus en plus viser la reproduction et l'accentuation des inégalités d'accès aux biens et aux pouvoirs entre groupes patrilocaux. On assiste à des mariages fréquents entre

groupes de statuts et de richesses équivalentes. De nouvelles aires d'endogamie se dessinent ainsi parmi les *imajəghăn* des Kəl Gərəs. Le déclin de l'idéologie matrilinéaire dans ce contexte est une preuve supplémentaire du fait qu'elle avait avant tout pour fonction autrefois de perpétuer une certaine égalité des *imajəghăn* et la forme collective de leur pouvoir sur les *ighăwelăn.*

89 Le déclin ne correspond pas à une transformation du système de parenté. On peut néanmoins se demander si la distinction entre « fils » et « neveux », telle qu'elle découpait le champ relationnel de la parenté, n'est pas amené à perdre ses significations profondes ? En fait la compétition politique subsiste malgré l'autonomie croissante des *ighăwelăn* et elle est relayée par la compétition économique. En outre le rapport entre l'idéologie matrilinéaire et ce trait terminologique n'est pas de correspondance structurelle, et la transformation de l'une n'implique pas celle de l'autre. Pour comprendre les conditions de transformation de la terminologie, des études comparatives des systèmes de parenté et de leur fonctionnement seraient nécessaires [16] .

90 Si les caractères formels de ces systèmes de parenté apparaissent semblables dans les diverses sociétés touarègues il n'en faut pas moins répéter que le fonctionnement de ce système chez les Kəl Gərəs présente des caractères originaux qui correspondent à l'originalité de l'organisation politique. Les particularités de l'organisation sociale des Kəl Gərəs apparaissent surtout au niveau de la *tăwshet,* unité politique où s'exercent les droits des *imajəghăn* sur les *ighăwelăn.* Chez les Touaregs éleveurs du Nord, la *tăwshet* est une unité sociale statutairement homogène. La localisation du pouvoir politique au sein du *əṭṭəbəl*, regroupant des « tribus » de statuts divers, est aussi de nature très différente. Le fonctionnement du système de parenté chez les *imajəghăn* rendra compte de ces

autres réalités politiques. Les pratiques matrimoniales et résidentielles pourront ainsi structurer, dans un même cadre formel mais de manière divergente, le champ de la parenté.

NOTES

1. Sur cette opposition entre un temps mythique, féminin, des origines et le temps chronologique de la généalogie voir P. Bonte et N. Echard (1977).

2. Dans cette vallée de Galmi se rassemblaient autrefois l'ensemble des *imajəghan* des Kəl Gərəs avant et après la grande transhumance vers les terres et sources salées de la région d'In Gall, durant l'hivernage. C'est là aussi où ils affrontèrent les troupes coloniales dirigées par le C^{ne} Gouraud en juin 1901.

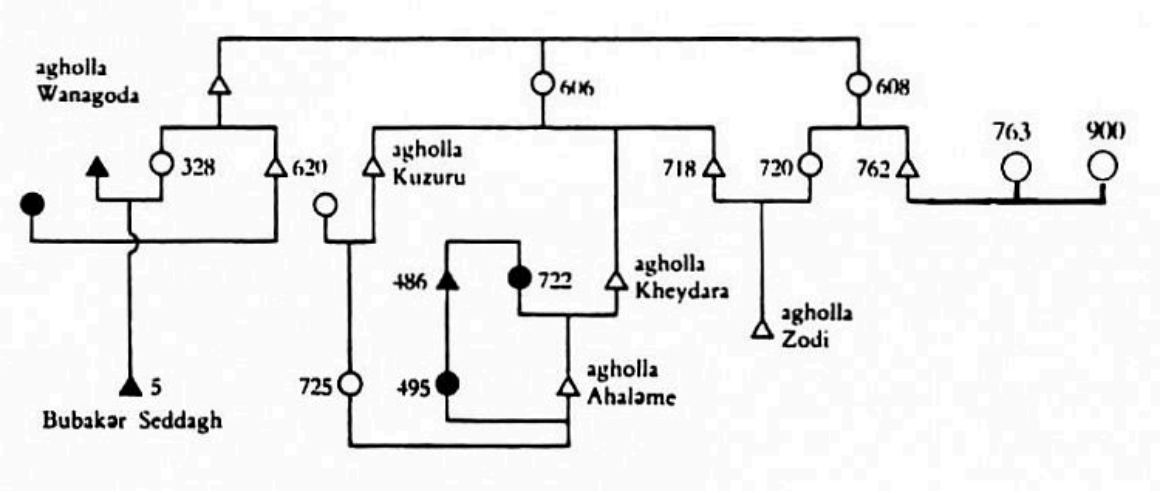
3. Ce qui ne signifie pas – contrairement aux apparences – que nous considérions la *tăwshet* comme un groupe de filiation cognatique puisque ce niveau I est constitué comme une représentation sélectionnant des relations utérines dans un champ de parenté consanguine ascendante. Un certain nombre de faits nous empêchent de parler de groupe de filiation cognatique. Ainsi la position généalogique des premiers *igholl*ă*n* n'est pas définie ; ce positionnement n'est pas nécessaire à la définition actuelle du groupe. D'autre part le groupe n'évolue pas par fission segmentaire mais en fonction d'objectifs politiques qui définissent l'appartenance ou non au groupe et les conditions de son fractionnement. Cette méthode d'exposé est donc un simple artifice qui nous est imposé par les lacunes des données recueillies.

4. La situation est moins claire chez les Ighayawãn mais il faut tenir compte du caractère particulier de la compétition politique dans ce groupe où coexistent deux titres, celui de *agholla,* et celui de *amənokal* introduit par Budal, qui peuvent ou non être réunis sur une personne.

5. Par contre les descendants de (15) et d'autres mariages noués avec des hommes extérieurs apparaissent à partir du niveau généalogique IV dont fait partie (15). C'est une relative incohérence qui souligne les limites de la méthode adoptée et son caractère en partie artificiel (note 3).

6. Les Kəl Antədəni installés à proximité des Kəl Tsərəzərən occupent une position clé dans les conflits qui déchirent les Ighayawãn après la mort de Budal I n Shilken (1863). Ils sont localisés entre Ayawãn et Arzcrori où se trouvent les deux factions opposées des Ighayawãn.

7. Faute de données plus précises sur les relations d'alliance avec les Kəl Antədəni nous ne disposons pas d'une partie du réseau de parenté cognatique d'Ahaləme qui pourrait aussi justifier son accession à la chefferie.



8. A vrai dire cette dernière situation est relativement rare dans la mesure où sont comptabilisées comme relations entre cousins croisés *(ibobaẓăn)* de multiples relations ou n'existe qu'un rapport consanguin lointain et non démontrable étant donné la faible profondeur des généalogies. Cette relation entre *ibobaẓăn* peut même s'appliquer à des individus de *tăwsheten* différentes s'il y a le souvenir d'une série d'alliances entre ces *tăwsheten.*

9. Répétons une dernière fois que c'est là où résident toutes les difficultés méthodologiques de l'étude. Les stratégies étant ouvertes, c'est à la limite sur l'ensemble des *imajəghăn* et sur la totalité des titres qu'il aurait fallu travailler. Les limitations imposées à l'enquête sur le terrain nous font perdre une partie de ces stratégies politiques et matrimoniales.

10. 10. Les alliances avec les Kəl Tsərəzərən sont doublement importantes. Le fait que le titre de *agholla* des Tatmakarett soit détenu par cette *tăwshet* lui assure des prérogatives politiques plus importantes que celles d'une autre *tăwshet* (voir Bonte, 1972). En outre et pour des raisons qui en découlent, cette *tăwshet* a un nombre plus important *d'ighăwelăn,* un pouvoir politique et économique supérieur. Les Kəl Tsərəzərən pourront donc appuyer avec efficacité les revendications de groupes apparentés dans d'autres *tăwsheten.*

11. A partir de 1920 on a assisté à la colonisation de nouvelles terres agricoles, hors de ce domaine foncier, par les *ighăwelăn.* Ces migrations ont abouti à une dispersion résidentielle qui contribue au dépérissement progressif des droits politiques exercés par les *imapghăn.* Le tribut fixé est de plus en plus remplacé par des « cadeaux » plus ou moins volontaires.

12. On distingue *tegăze wan aghil* (du côté) fils de la soeur proprement dite et *tegăze wan ehən* (de la tente), fils des femmes du côté maternel.

13. J'ai critiqué par ailleurs le rapprochement que tentent certains auteurs entre les inflexions « iroquoises » de la terminologie, les fonctions de la matrilinéarité et la

préférence pour la cousine croisée matrilatérale. Ces rapprochements de traits isolés du système de parenté pour les interpréter dans le cadre de théories toutes prêtes sont contredits par d'autres aspects du système. Sur le débat ainsi ouvert – voir 1' » Introduction ».

14. Notons que C. Oxby retrouve une terminologie identique chez les Kəl Fərwan de la région de Dakoro, proches des Kəl Gərəs et comme eux installés dans des régions méridionales où ils développent la pratique de l'agriculture.

15. Celui qui exerçait ce titre politique dans la *tăwshet* le faisait au nom des *imajəghăn* de la *tăwshet* auxquels il devait redistribuer une partie des tributs prélevés sur les agriculteurs *ighawelăn.* Même s'il n'était formellement qu'un intermédiaire il tirait des avantages certains de cette fonction de collecteur des tributs.

16. Il serait particulièrement intéressant de pousser cette comparaison dans le cas des Kəl Ãwãy. Ceux-ci occupent une partie de la région où étaient implantés les Kəl Gərəs dans l'Ayăṛ. Ils ne connaissent pas non plus la distinction *imajəghăn/iməghad.* La *tăwshet* ne se présente même plus comme un groupe de filiation unilinéaire. La terminologie est ici de type « eskimo » opposant ligne directe et lignes collatérales ((A. Bourgeot). Cependant le développement du rapport *imajəghăn/ighawelăn,* l'accumulation des biens chez les premiers et les tendances qui en découlent à la stratification interne voire à la centralisation politique, n'ont pas atteint le même degré chez les Kəl Awăy.

11. “Children of men” and “Children of women”: Descent, marriage and residence among the Tamәjirt

Lina Brock

1 My object in this paper is to raise some questions about the nature of kin groups in Tuareg societies and the processes through which they

are constituted. In broadest terms, my questions concern the roles of marriage, descent and residence in structuring the Tuareg kin groups known as *tăwsheten* (sg. *tăwshet*) [1].

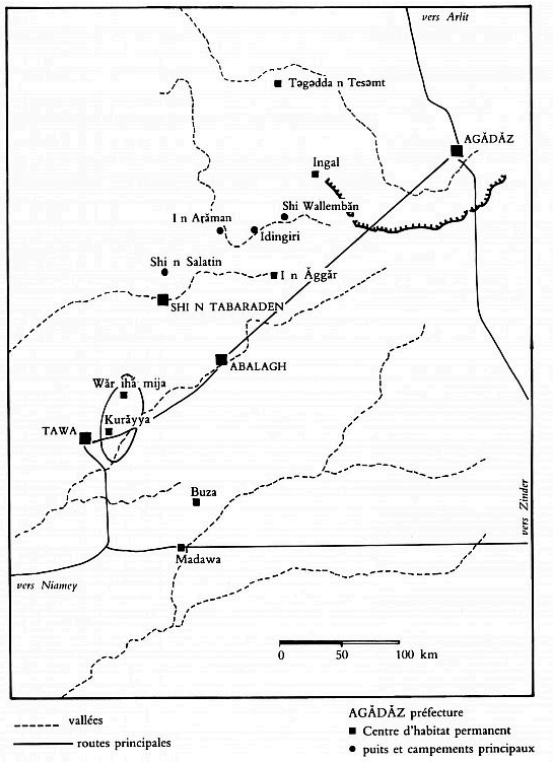
2 In classical analyses of exogamous unilineal descent groups, descent defines groups; marriage links them. In Tuareg societies, the relation between descent constructs, choice of marriage partner, and the processes of constitution and reproduction of kin groups (*tăwsheten* and the local groups which comprise them) departs from this model, but we are still struggling, across the diversity of the Tuareg groups documented, to characterize this relation adequately.

3 Among the Tamәjirt, a *tăwshet* of former-captive status which provides the principal empirical basis for the discussion to be presented here, unilineal descent principles currently play no direct role in determining group composition. They are not invoked to explain the *tăwshet* affiliation of individuals. Neither can they account for the composition of the local groups which comprise the *tăwshet,* or for the demarcation of *tăwshet* boundaries within a wider field of consanguineal and affinalties.

4 Rather, consanguinity is imputed on the broadest possible basis through cognatic links. Within this field of cognatic kin, local groups are defined and reproduce themselves over time through a process of divergence and concentration of marriage links. Kinship constructs – a cognatic scaffolding which remains as a vestige of this process – link local groups, both within the *tăwshet* and across *tăwshet* boundaries.

5 The greatest part of this paper is devoted to a demonstration of these processes in the history of a Tamәjirt local group. I want to suggest that certain aspects of these processes – in particular as they concern the reproduction of local groups and the patterns of

marriage alliance which structure that reproduction – are characteristic of Tuareg kinship organization.



Niger Central: zone d'implantation des Taməjirt (près de Tawa) (Y. Poncet)

6 Beyond this, however, it is evident from analysis of the Taməjirt case that these processes are not in themselves adequate to account for the demarcation of *tăwshet* boundaries as they were emprically observed to exist. Moreover, comparison of the Taməjirt case with analyses of other groups (see especially those presented by Bonte, Bernus and Claudot in this volume) indicates a degree of variation in the scale of the groups which identify themselves as *tăwsheten* and suggests that the process of demarcation of *tăwshet* boundaries operates somewhat differently from one group to another. In order to come to terms with these difficulties concerning the empirical definition of the *tăwshet,* I will develop in conclusion two hypotheses concerning the nature of the *tăwshet* as a kin group.

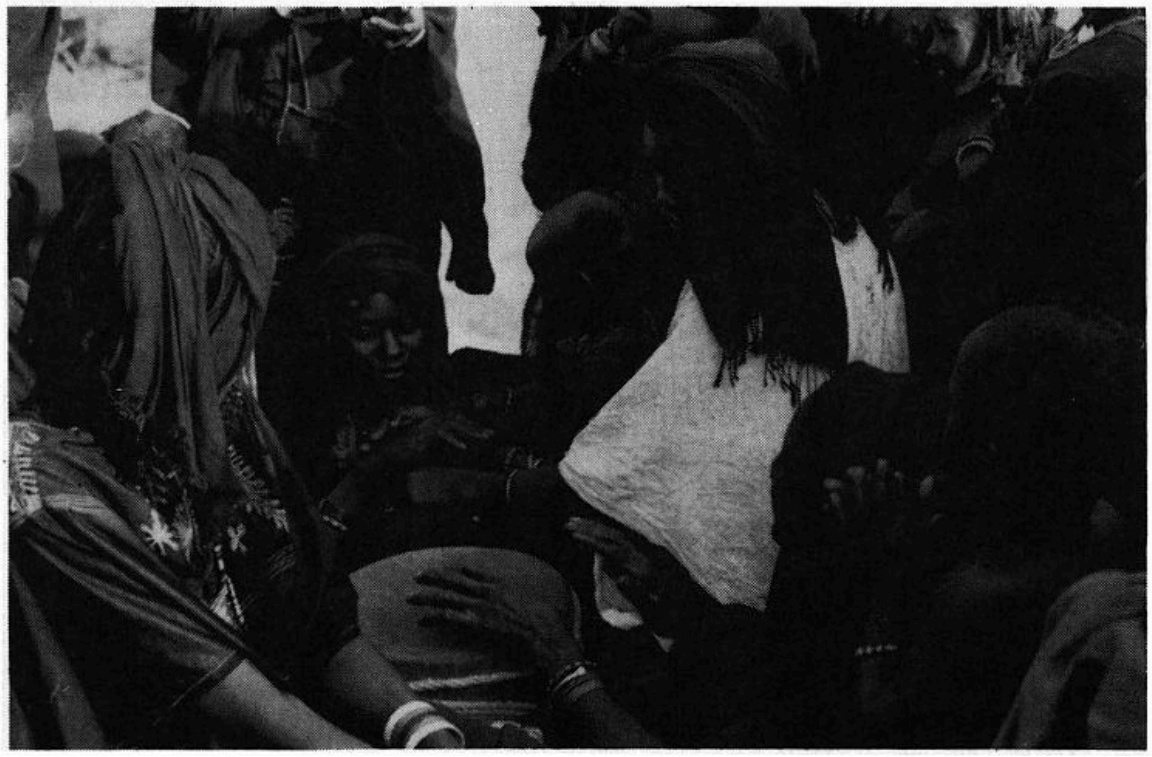
7 To sketch these briefly in advance: The first hypothesis seconds the work of Bonte (1975c, 1976, 1980 and this volume) in emphasizing the political nature of the *tăwshet,* and draws out certain implications of this position which are illuminated through the study of a former-captive group. We will suggest that what is distinctive about the *tăwshet,* as a referent for individual identification and as a group, is its role in the articulation of political relations – both the horizontal relations of alliance and conflict among elite groups and the vertical relations of domination and resistance to domination between groups and individuals of unequal status. The demarcation of the boundaries of a particular *tăwshet,* then, is comprehensible *not* as a product of the logical application of a kinship construct such as a unilineal descent rule, but as a complex product of that group's place within a specific set of relations of alliance and domination constituting a confederation, and the strategies and actions of the group's members and others in that political field.

8 The second hypothesis, developing the same line of reasoning, addresses the question of the use of unilineal kinship constructs in Tuareg kin groups. It is a preliminary attempt to suggest what such constructs *do* accomplish in Tuareg kinship systems if it is granted, on the basis of the data and analyses presented here and elsewhere (Bernus, 1980; Bonte, 1980 and this volume; Brock, 1984), that they do not serve as the sort of logical-ideological principles for the determination of group affiliation which they provide in exogamous unilineal descent groups. We will suggest that unilineal kinship constructs are used in Tuareg societies to structure the transmission of specific forms of property and relations of power – including the relations of domination which bind individuals and groups of unequal status. As such, the matrilineal or patrilineal transmission

of specific goods, titles and hierarchical relations in a given group become elements of strategy in a historical process whose result, at a given point in time, is the particular extension and configuration of a *tăwshet.*

The Taməjirt

9 The Taməjirt are a former-captive *tăwshet* of the Iwəlləmmədăn Kəl Dənnəg confederation. In 1974-76, they were cultivators, herders, cash-crop gardeners and labor migrants whose communities lay in the hills and valleys of the Aḍăr region of Niger, scattered along a rough north-south line to the east of the town of Tawa. Major Taməjirt communities were located in the regions of Ṿăr iha mija and Kurăyya, in the valley of ƎIli (between the market town of Bărmăw and the lake of Tabəlagh), and in the valley called Shăba, a part of the valley of Keta between the villages of Shi n Ăḥăr and Tuduni. A few families were scattered as far afield as Jərkat to the north of Taza, Tekəjit northeast of Kăw, and Shadəwənka to the east.



IX. Tamәjirt women of the Idăkayăn local group
They celebrate with drumming and singing the marriage of one of their daughters from Camp X to her cousin in Camp I, spouses related as “children of a woman and a man” in both the second degree (*ekoz*) and the third degree (*sədis*).

10 As an approximate indication of the scale of this group of communities, we can note that the Tamәjirt numbered 1456 persons on the 1974-76 census roll in the 3e Groupe Nomade of Shi n Tabaraden. However, 1500 is likely to be a conservative estimate of the number of persons who identified themselves as Tamәjirt in 1975, since some had been re-censused elsewhere for administrative purposes over the course of the twentieth century, though a portion of their descendants continued to consider themselves Tamәjirt.

11 The history of the installation and development of these Tamәjirt communities in the Aḍăr is indicative both of the complexity of master-captive relations among the Kәl Dənnәg in the nineteenth century and of the significance of those relations in the political evolution of the confederation as a whole. The Tamәjirt

communities at Kurăyya, ∃lli and Shăba date from the nineteenth century. Their history – the timing of their development and their location – reflects the evolving relation of the Kəl Dannag to the relatively rich millet-growing region of the Aḍăr.

The development of agricultural captive communities in the Kəl Dənnəg confederation

12 The Kəl Dannag had become established as a confederation in the plains of the Azăwagh to the north of the Aḍăr over the course of the eighteenth century through an alliance of *imajəghăn* groups coming from the west and north and *inəsləman* groups already in place (agg-Alawjeli, 1975; Brock, 1984; Marty, n.d.). This alliance had broken down temporarily in the first decades of the nineteenth century when ∃lJilani, a Muslim reformer from among the ranks of the *inəsləmăn,* struck an alliance with the leaders of the Sokoto caliphate, conquered the Aḍăr, and expelled his former *imajəghăn* allies (Hamani, 1975). Although ElJilani's reign in the Aḍăr was short and the *imajəghăn* reassumed leadership in Kəl Dannag confederation after his defeat, the conflict left the Kəl Dannag diminished as a power in the region. Ibra, the Tamәzgədda leader of the coalition that defeated ElJilani, relegated them to tributary status and a position on the northern periphery of the Aḍăr (agg-Alawjeli, 1975).

13 After a period of recovery and re-assertion of their independance as a confederation in the 1820s and 1830s, between 1840 and 1860 the Kəl Dannag re-established themselves as a regional power through successful raiding and warfare on all sides. The same military success which enhanced their political standing also increased their wealth in animals and the number of their captives [2] .

14 With respect to captives, the increase was twofold: in addition to taking captives from other Tuareg groups, their growing military strength and political reputation meant that fewer raids from neighboring confederations were successful in carrying away their own captives. This second consequence was of even greater significance than the general increase in numbers of captives, since it resulted in an increasing population of captives born into captivity among the Kəl Dannag. Stipulations against the sale of these captives of second-generation status or more were combined in Tuareg societies with the absence of possibilities of assimilation through marriage into free families (E. and S. Bernus, 1975), and the increasing number of captives of this status among the Kəl Dənnəg at this period must have exerted a pressure toward some improvement in their situation (cf. Cooper, 1979).

15 It is during this mid-nineteenth-century period that the oldest Tamajirt communities, those at Kurăyya and ∃lli, began to take form out of the population of domestic captives of the Kəl Ṇan, the *imajəghăn tăwshet* who held the amenokalat of the Kəl Dannag confederation. In these areas, which marked the southern most extension of Kəl Dannag influence at that time, the Kəl Ṇan *imajəghăn* sometimes spent the hot season at the southern end of their nomadization between these northern confines of the Aḍăr and the salt pastures of Təgədda n Teṣəmt across the plains of the Azăwagh to the north. Millet cultivation, begun in these areas in a relatively casual manner by the ascendants of the Tamajirt while they still accompanied their Kəl Ṇan masters across the Azăwagh during the rainy season, favored the gradual evolution of a separation between captives engaged in agriculture and their pastoral masters. Planting was non-intensive, a question of putting seed in the ground after the beginning of the rains and leaving soon

thereafter with the coordinated departure of the Kəl Dannag for the north, but captive men engaged in agriculture were required by the timing of the harvest to return to the south before the general descent, while others remained to carry out herding duties in the north.

16 By the 1860s, perhaps earlier, this conjunction of conditions had led to a degree of separation of the agricultural captive ascendants of the Tamәjirt from the camps of their Kəl Ṇan masters. This separation, while it was not conceived as a change in their captive (*eklăn*) status, involved important shifts in the content of the relation between masters and captives.

17 For domestic captives living in the camps of their masters, all the products of a captive's labor belonged to his/her owner, and captives' food, clothing and shelter were dispensed from the master/mistress's larder (see Oxby, 1978: 182-83 and 185-86). The only exception to this direct control of sustenance would appear to have been the understanding that captives who herded their master/ mistress's animals away from camp were entitled to take their subsistence from the animals' products.

18 Objects of value in a male captive's possession at his death were inherited by his owner, though female captives appear to have passed jewelry and personal possessions to their daughters (Oxby, 1978: 188). Concerning the transmission of captives themselves, from the captives' perspective the links of their servitude were transmitted matrilineally, in that captive children belonged to their mother's owner. From the owner's perspective, captives were transmitted like other forms of wealth, though male captives tended to be given to men and female captives to women, with important consequences for the position of noble women (see Oxby, 1978 and this volume).

19 Marriages between domestic captives were arranged by their owners or were at least subject to their approval, and bride-wealth was paid to the female captive's owner by the male captive's owner. As Oxby's study (1978) of captive marriage in a Kəl Fəṛwan camp shows, this control over domestic captives' marriages reflected the constraints imposed by the integration of their labor into the organization of their owners' camps: marriages between captives in the same camp were preferred by owners, but even these could be subject to dissolution if their owners's movements separated captive spouses.

20 In contrast to these conditions, characteristic of Tuareg domestic slavery, the separation of agricultural captives from their owners' camps entailed certain kinds of social and economic autonomy. In the first place, movement out of the camps of their owners removed the principal *raison d'etre* for owners' control over their captives' marriages – the requirement that they remain subject to their owners' movements and the labor demands of their camps. In ceding to agricultural captives the right to arrange their own marriages and pay bridewealth among themselves, owners lost little from this point of view. Captives, on the other hand, gained a great deal: the fundamental basis of the organizational potential of kinship in Tuareg societies passed into their control. As we hope to show in the sections that follow, the strategizing of marriage alliances is the mainspring of the organization and reproduction of residential and productive units in Tuareg kin groups. Agricultural captives, in gaining control over the arrangement of their own marriages, gained the possibility of organizing themselves as kin groups on the Tuareg model.

21 In the economic sphere, the re-structuring of rights and obligations between masters and captives constituted a field of manoeuver and struggle which was central in other respects in determining the

organization of agricultural captive communities. Agricultural captives were responsible for providing their own food, clothing and shelter. This entailed a certain degree of autonomy over the products of their labor, but this autonomy remained selectively structured. Like domestic captives who herded their masters' animals, they enjoyed the right to the animals' products; but masters' ultimate claims over all animals in their captives' care were asserted through continued claims to their captives' inheritance, including any accumulated wealth, the millet in a man's granaries, and the animals in his possession.

22 Regarding fields and agricultural production, on the contrary, the respective rights of masters and captives appear to have been posed differently from the beginning. The part of agricultural production which was claimed by owners was limited to a relatively fixed and constant tribute (for the Tamәjirt, one 80-100 kg. sack [*әsamәd*] of millet per cultivator per harvest), leaving the rest of an agricultural captive's production in his own control. Moreover, fields which had been cleared and claimed in usufruct were never included in the inheritance which was claimed by agricultural captives' owners. In this way, fields became particularly important in the organization of Tamәjirt agricultural captive communities, because they constituted the one sure base of continuity in the community's reproduction. Their transmission appears from the beginning to have been exclusively patrilineal and exclusively to sons in Tamәjirt agricultural captive communities.

23 By the 1860s, Tamәjirt agricultural captive communities had formed along these lines in the regions of Kurăyya and ƎlIi. Concomitantly, the re-establishment of their position as a regional power allowed the Kәl Dәnnәg to begin to extend their influence in the Aḍăr. By the early 1870s they had succeeded, through diplomacy and the

manipulation of a succession dispute in the reigning dynasty of the Sarki n Aḍăr (Hamani, 1975), in gaining a hegemony over the northeastern third of the Aḍăr. This both entitled the Kəl Dannag *imajəghăn* to a share in the tribute paid by the region's Hausaphone cultivators and opened the way to putting their own captives to cultivate in the better-watered valleys further south.

24 In the decade following the establishment of this new hegemony, Taməjirt from the already-existing agricultural captive community at Kurăyya came to cultivate at Shăba, at the southern-most limit of the Kəl Dannag zone of influence where it abutted on that of the Kəl Gərəs confederation, established in the southeastern Aḍăr since the eighteenth century (Bonte, 1975c, 1976). By a process of alliance which included marriages with their relatives in the Taməjirt communities to the north, with agricultural captives belonging to other Kəl Dənnəg *imajəghăn* groups, and with other persons of diverse origins in the nonfree strata of late nineteenth-century Kəl Dannag society, they constituted an agricultural captive community whose descendants still lived and cultivated at Shăba in 1975-76. It is this community, its history and the processes of its social reproduction which are the focus of the analysis which follows.

The Taməjirt community at Shăba and the Idăkăyan local group, 1975-76

25 By 1975, this Taməjirt community in the valley of Shăba included two distinct, named local groups, the Idăkayăn and the Owowəlăn, and a third group, smaller and more recently separated from the Owowəlăn, which had not acquired a name other than its geographical location near the Hausa village of Minăw. In addition to these three local groups, identified as Taməjirt, three other agricultural former-captive groups lived in Shăba valley in 1975-76.

Two were identified as Izəryadăn, a *tăwshet* of former-captives of the Kəl Dannag *imajdghăn tăwshet* of the same name, whose nobles were almost all killed in the battles of the late nineteenth century [3]. The two Izəryadăn local groups that existed at Shăba in 1975 were known as Ibalaglegăn and Shidgagi. The links of intermarriage between Tamәjirt and Izəryadăn in Shăba valley date back at least to the early decades of the twentieth century, and probably to the period of colonization of the valley by the agricultural captives of the Kəl Dənnəg in the final third of the nineteenth century. The sixth former-captive group in the valley, known as Tugay, was reputed to have common origins with the Tamәjirt, though the links of marriage alliance between them in 1975-76 were few.

26 The analysis which follows, like the research on which it is based, is developed primarily from the perspective of one of these local groups: the Idăkăyan local group of the Tamәjirt *tăwshet.* In 1975, the Idăkăyan included 219 persons living in ten camps (*aghiwăn,* pl. *ighăwnatăn*) on the northern side of Shăba valley. As among all the *eklăn* groups at Shăba, the camps which composed the Idăkăyan were clusters of millet-stalk houses scattered in a dispersed settlement pattern among the fields of their members. Camps moved twice a year, building beehive-shaped houses (*atgham,* pl. itghamăn) on the high dunes and cliffs that form the valley's sides at the beginning of the rains and remaining there through the harvest (*yel* and *gharat,* ca. May-November), then moving and rebuilding their dwellings as rectangular houses (*ekărbăn,* pl. *ikărbănăn*) on the broad valley floor for the cold and hot seasons (*tagrəst* and *ăwelăn,* ca. November-April).

27 Let us consider first some of the kinship constructs which the Idăkăyan apply to relations within their field of kin. Subsequently, we will turn to the process of reproduction of local groups and the roles of marriages and descent in that process.

Kinship constructs and their use among the Tamәjirt

Kinship constructs and social processes

28 Throughout this paper and particularly in the following section, we use a concept of kinship construct to discuss some of the ways that genealogical continua based on links of siblingship and progeniture are used among the Tamәjirt. As we will use it here, a kinship construct is a continuum of genealogical links conceptualized and accorded cultural relevance by the members of a group.

29 By this definition, the concept's origin in the work of Scheffler (1964, 1965, 1966), Keesing (1968, 1970) and Strathern (1973) on kinship problems in Oceania is evident. Before proceding to analyze the use of some kinship constructs among the Tamәjirt, let us briefly indicate the concept's history, some of its implications, and the modifications we have made in applying insights from Scheffler, Keesing and Strathern to Tuareg kinship.

30 The concept of kinship construct as defined above originates in Scheffler's distinction (1966) between descent constructs – continua of filial links accorded cultural relevance beyond the simple recognition of the parent-child relation – and various social processes (e.g. group affiliation, inheritance, succession) in which these constructs occur.

31 Among the advantages offered by Scheffler's distinction, a clear separation is made between (a) cultural conceptualizations of relation between persons based on genealogical links, which are used to constitute social categories, and (b) social processes which are involved in a variety of ways in the constitution, reproduction, transformation or dissolution of social groups. In the work carried

out in Oceania by Sheffler and those who have followed his lead, this separation has made possible the following observations:

32 1 – Constructs based on diverse genealogical continua (patrilineal, matrilineal, or cognatic, the latter including numerous possibilities for the specification of combinations of male and female links) may be used singly or in combination in a group's processes (see for example Keesing, 1968).

33 2 – These cultural constructs based on genealogical links may also be combined with cultural constructs based on other criteria (see, for example, Strathern's analysis (1973) of food as an idiom of shared substance which can mediate between residential and genealogical criteria for group membership).

34 3 – Constructs based on a range of genealogical continua occur not only in processes determining the affiliation of individuals but also in processes determining the transmission of other sorts of statuses, rights, obligations, etc. (e.g. inheritance and succession).

35 4 – Terms, such as the proper names which a society's members use to refer to various collectivities, may be polysemic: they may designate both "(a) classes or socially significant *categories*" constructed employing genealogical continua and/or other constructs, and "(b) the operant *groups* (sometimes localized' which form around some of those category members" (Scheffler, 1966: 550, also cited in Strathern, 1973: 26, my emphasis). In a given context, one or the other or both of these referents may be intended by a speaker. Indeed, in a single context a speaker may equivocate between the two (see Strathern, 1973: 26).

36 As we have just outlined them, Scheffler's approach and the points which he and others have developed following it have proved illuminating in the analysis of kinship among the Tamәjirt, as we hope to show in the following sections. However, there is one aspect

of Scheffler's framework which, while it appears to us to be a terminological difficulty rather than a fundamental conceptual problem, is troublesome. This concerns the use of the term "descent".

37 Scheffler (1965, 1966) defines descent minimally, as a continuum of genealogical links. This minimal definition in effect permits both the inclusion of non-unilineal genealogical continua under the rubric of "descent constructs", and the application of these constructs to uses other than processes of affiliation. While the former point, and the general conceptualization of genealogical continua as cultural constructs, appear useful to us, the latter point – the extension of the term "descent" to encompass all the contexts in which these constructs may appear – does not.

38 It seems preferable to us to limit the term "descent", at least in its primary connotation, to the application of genealogical continua to processes of group affiliation. This is because their application in these processes has logical and systematic implications concerning the reproduction of groups which are quite distinct from those resulting from their application to other processes such as the transmission of titles, property, etc. In particular, there remain certain logical characteristics of unilineal descent constructs which, when applied in the original sense of "descent" to the determination of group affiliation, distinguish them from cognatic descent constructs. These differences are recognized by Scheffler, Keesing and Strathern when they take as one implication of cognatic descent constructs that the boundaries of groups are not, and logically cannot be, defined by cognatic descent constructs.

39 Levi-Strauss sets this same difference in diachronic perspective in relation to processes of reproduction of social groups when he states that in unilineal systems, the: *le squelette de la société... consiste en un*

emboîtement synchronique et diachronique de statuts personnels où chaque statut particulier est rigoureusement fonction de tous les autres statuts (1967: 122). It is this property of unilineal descent constructs which enables them to regenerate on each generation the marriage classes between which marriage exchanges take place in elementary structures of kinship: they logically assign every individual on a new generation to one and only one category on the basis of his/her social parentage. Neither the fact that membership in the marriage classes so generated does not coincide with the composition of social groups (residential or other), nor the fact there are ways of manipulating genealogical connections (sufficiently codified to be described by ethnographers), is grounds for overlooking this fundamental logical property of unilineal descent constructs.

40 Where affiliation relies on cognatic descent constructs, by contrast: *diachronie et synchronie sont dans une certaine mesure, dissociées par la liberté de choix qu'ils concèdent à chaque individu* (Levi-Strauss, 1967: 123). By their logic, cognatic descent constructs cannot generate discrete marriage classes; choice of affiliation must be exercised on the basis of criteria other than (cognatic) descent. For this reason, Levi-Strauss declines to identify systems relying on cognatic descent constructs as elementary structures of kinship (1967: 122). He further develops this difference in the logical implications of cognatic vs. unilineal descent constructs when he notes that cognatic systems: *permettent aux sociétés qui les possèdent d'accéder à l'existence historique, dans la mesure où les fluctuations statistiques qui rassemblent les choix individuels peuvent se trouver orientées dans une direction déterminée* (1967: 123).

41 These different logical possibilities afforded by unilineal and cognatic descent constructs sometimes appear to have fallen from view in the anglophone kinship literature in the haste to scuttle a

naively positivistic view of the relation between descent constructs and group processes. To continue to recognize that these descent principles, as cultural constructs in Schemer et al's sense, have different logical implications and hence different systematic possibilites, is not to mistake constructs for processes or categories/classes for groups; it is rather to recognize that there is some relation, though not a positivistic one, between the cultural constructs a society employs and its social processes.

42 As a result of these considerations, we have chosen to use the term "kinship construct" to refer to genealogical continua which are accorded cultural relevance in any of a variety of social processes, and to limit the use of "descent construct" to their application in processes of group affiliation.

"Children of men" and "children of women" in the field of cognatic kin

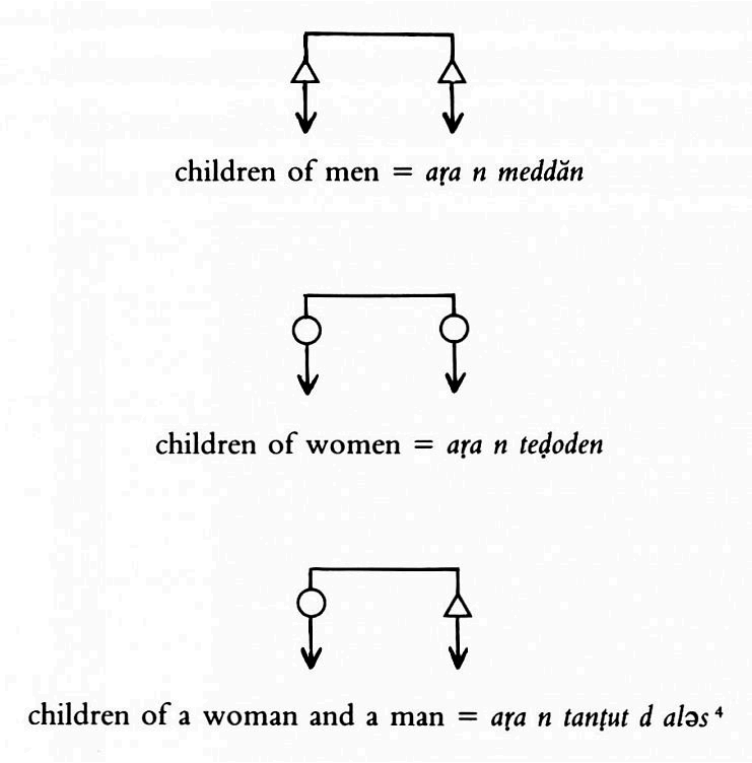
43 Among the kinship constructs commonly used by the Tamәjirt in tracing relations within their field of kin, one set of constructs interests us particularly here, because these constructs serve to generalize relations conceived in terms of genealogical links between individuals to relations between groups. As such, they are pivotal in the relation between cognatic consanguinity and residential affiliation, the two principal polysemic referents of *tăwshet* names. These are the constructs "children of men" (*aṛa n meddăn*), "children of women" (*aṛa n teḍoden*), "children of a woman and a man" (*aṛa n tantut d alәs*).

44 For the purpose of designating the relation between two individuals, whether between members of the same local group or between members of different local groups, and regardless of the *tăwshet*

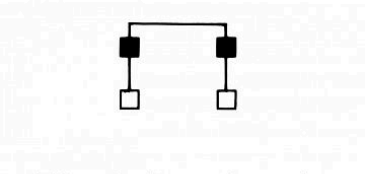
identifications of the individuals concerned, the vocabulary most commonly used among the Tamәjirt makes use of the two elements: the nature of the sibling link through which the persons in question are related, and the generational distance of that link from them or, in more common kinship usage, the degree of collaterality.

45 The sibling link connecting two persons can be of three kinds:

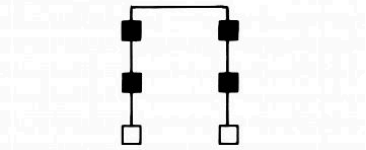
4



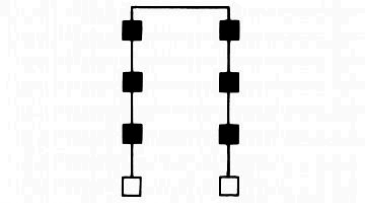
46 The degree of collaterality of the relation is indicated by the number of persons who make up the connecting chain of links. So first cousins are designated as "two", *esshin:*



children of *esshin* are « four », *ekoz* :

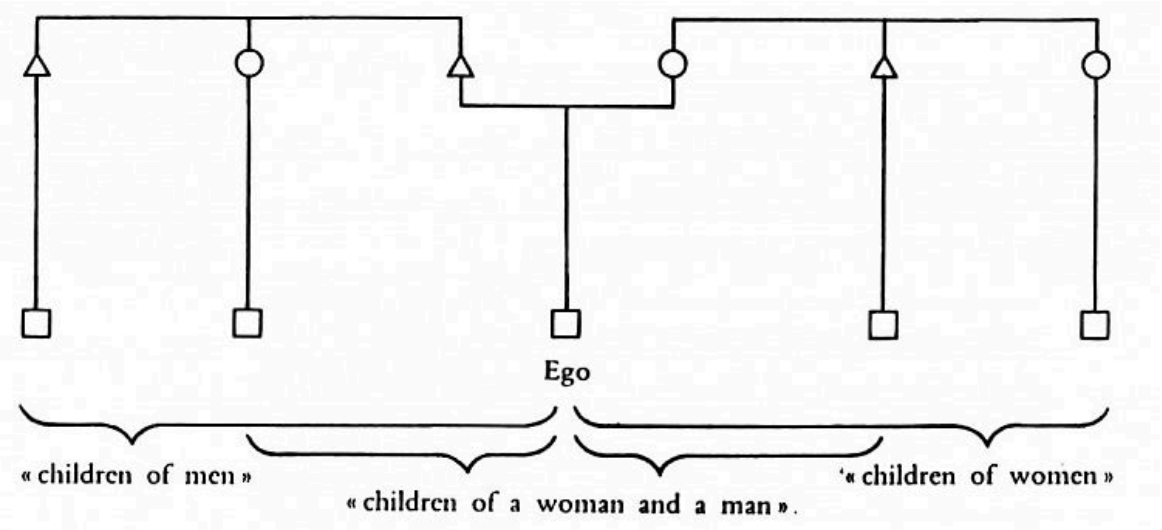


children of *ekoz* are « six », *sədis* :



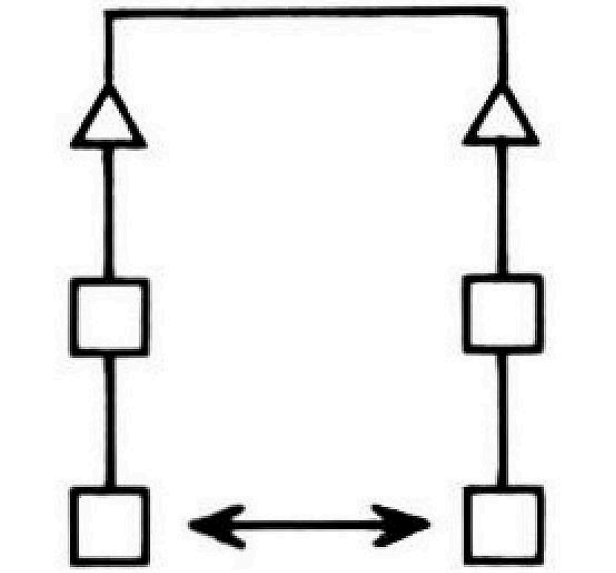
47 In principle this system of designating the degree of collaterality continues on without limit, though in practice I encountered no relation more distant than “six”s, *sədis.*

48 When combined, these elements give a formulation as follows in the first-cousin range: A father’s brother’s sons and daughters are *esshin aṛa n meddăn* to Ego; a mother’s sister’s sons and daughters are *esshin aṛa n teḍoden*; a mother’s brother’s sons and daughters, and a father’s sister’s sons and daughters, are *esshin aṛa n tantut d ələs.* So in the first-cousin range this vocabulary discriminates the two kinds of parallel cousins and lumps together the two kinds of cross cousins [5] :



49 Thus the set of terms *aṛa n meddăn/aṛa n teḍoden/ aṛa n tantut d ahs* discriminates 1) an agnatic relation, 2) a uterine relation, and 3) a "cross" relation between individuals. It is important to note that this discrimination does not carry any implication of lineality, but rather exists within a field where consanguinity is cognatic: two persons are equally "kin" whether they are related as *aṛa n meddăn, aṛa n teḍoden,* or *aṛa n tantut d alәs.*

50 In addition to these two characteristics, which the *aṛa n meddăn/aṛa n teḍoden/ aṛa n tantut d alәs* set of constructs shares with other Tuareg kinship constructs [6], there is another facet specific to this set of terms. *Ara n meddăn/aṛa n teḍoden/ aṛa n tantut d ahs* specify the relation between two persons as agnatic, uterine or "cross" at a specific level in the scaffolding of cognatic descent or, to put it in other terms, at a specific point in past genealogical time. So in the case of *ekoz* and *sәdis* relations, the sex of the persons constituting the intermediate links is irrelevant. For example, we might represent the relation between two persons who are *ekoz aṛa n meddăn* as follows:



ekoz aṛa n meddăn

51 This characteristic – the fact that the *aṛa n meddănla/aṛa n teḍoden/aṛa n tantut d als* terminology pinpoints a sibling link at a particular level within the cognatic scaffolding of descent without specification of the nature of the subsequent links between that sibling pair and the persons to whose relation reference is being made – makes possible a second usage of these terms. In addition to their use to specify relations between individuals, they are also used to describe relations between groups at the various levels of camps, «sections», and local groups. In this group frame of reference, *aṛa n tantut d alәs* is for the most part replaced by a phraseology for the cross relation in which members of one group will say of another, for example, “We are children of men, they are children of women”.

52 To take some specific examples among the Idăkăyan (see figure 1), the members of camp IX and camp X are “children of women” in relation to the “children of men” of camp VIII, on the basis of the sibling links connecting them on generation C. On the basis of the

sibling links on generation B, by contrast, the members of camps IX and X, as well as camp VIII, are “children of men” in relation to the “children of women” in camps I, II, III and IV. This application of the *aṛa n meddăn/aṛa n teḍoden* terminology also extends without difficulty beyond the bounds of the local group and is oblivious to the *tăwshet* identification of individuals. For example, one of C4’s marriages was with a man of the Izəryadan and their descendants constituted an important part of the Ibalaglegăn local group in 1975-76. In relation to them, the members of camps I, II, and III of the Idăkayăn said “They are children of women, we are children of men”.

53 If we consider in general, then, the application of the *aṛa n meddăn/aṛa n teḍoden* terminology to the universe of cognatic kin situated, at any point in time, in a particular configuration of residential affiliation, it is apparent that this use of cognatic kinship constructs functions entirely differently than an ideology of unilineal descent has been supposed to function in relation to the composition and reproduction of concrete social groups. In no sense do these constructs provide a necessary and sufficient criterion for group affiliation such as unilineal descent constructs have sometimes been considered to provide.

54 What they provide, instead, is a reading of relations of cognatic consanguinity subdivided into agnatic, uterine and «cross» parameters, between individuals and between groups at multiple levels of segmentation. Each individual, and each group, is a node in a network of cognatic relations which extends outward and interpenetrates at various levels with numerous other units. The conjugation of the *aṛa n meddăn/aṛa n teḍoden/aṛa n tantut d alәs* set of terms and the *esshinl ekoz/sәdis* set of terms functions as a flexible calculus for tracing these multiple and simultaneous relations.

Rather than serving as a logical charter in determining of the composition of groups from one generation to the next, this calculus establishes the parameters of relation within which the strategizing both of alliance and of the transmission of property and titles can function in the processes of group composition and social reproduction.

55 Let us turn next to an examination of these processes, as they have occurred historically in the formation of the Idăkăyan Taməjirt local group over the last hundred years.

Tuareg “endogamy”: patterns of alliance in the history of the Idăkăyan local group

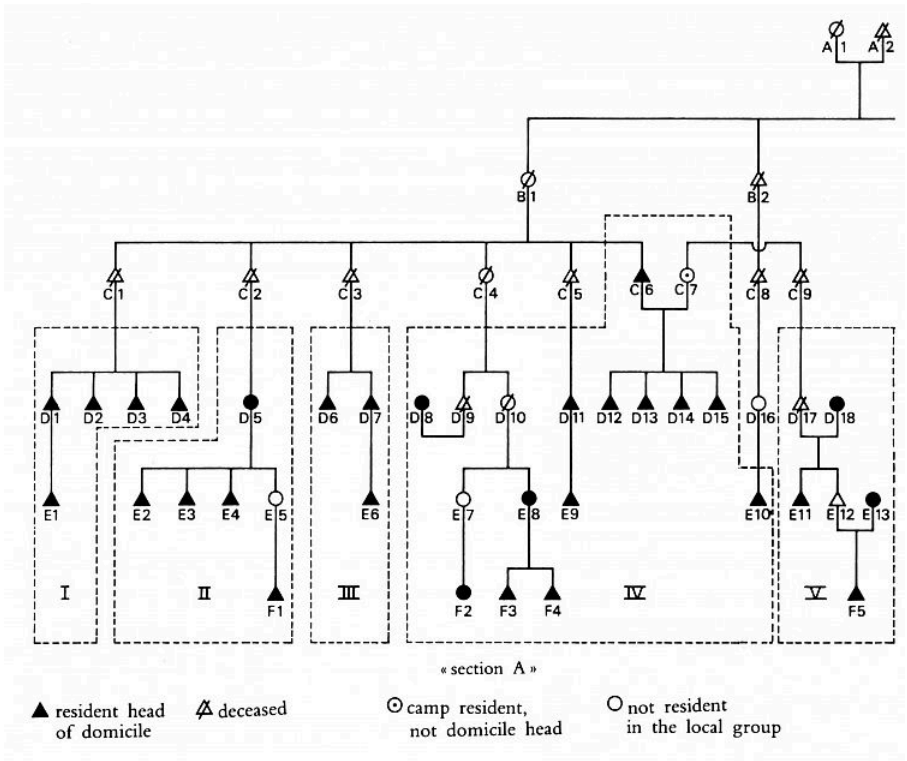
56 Murphy’s analysis of Tuareg kinship took as point of departure the fundamental observation that relationships of consanguinity in Tuareg societies are continually being overlaid with relationships of affinity:

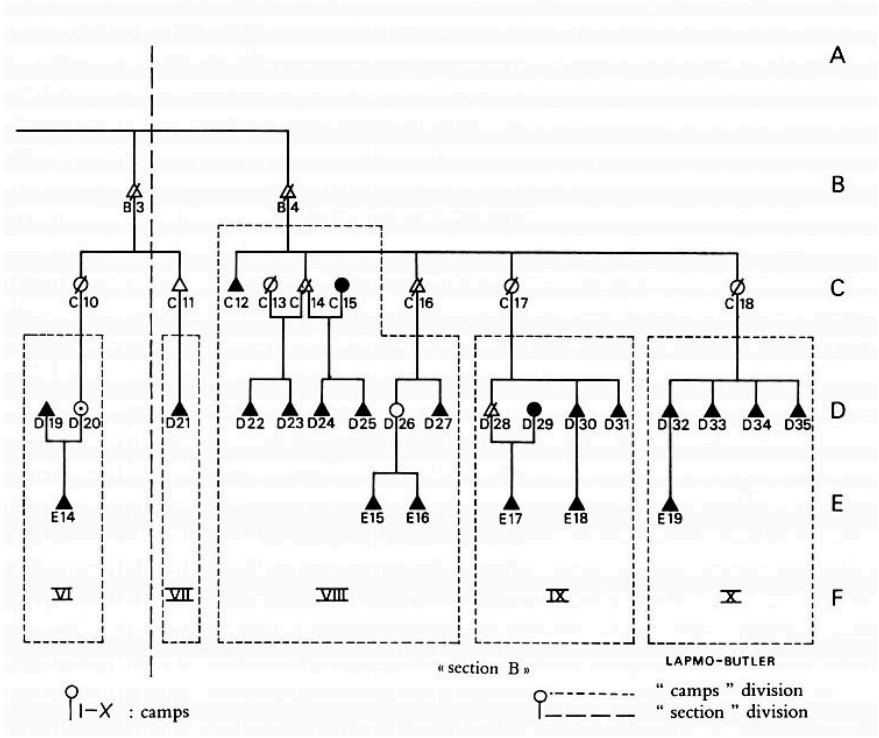
> Marriage with the cross-cousin in exogamic societies is a marriage outside one’s membership group and is in the form of an alliance. Marriage among the Tuareg does not set up this complementary division, for the wife and the affines are at the same time also linked to the men by putative ties of descent and consanguinity, as socially defined. Relationships within kin groups, as in all endogamic societies, contain the quite antithetical values of incorporation and alliance (1967: 167).

57 Two points in Bonte’s early work on marriage among the Kəl Gərəs *imapghăn* developed the significance of this overlapping relation between consanguinity and marriage. First, he viewed what has been termed endogamy Tuareg kinship systems as

> ... the product of a strategy which privileges marriages between children of siblings. This strategy aims at maintaining within the same group (the *taw sit*), defined simultaneously by its endogamous and its political character, the children of siblings, the sons and the uterine nephews (1976: 157).

Figure 1: Residence and cognatic consanguinity in the Idăkăyan local group (S. Butler, LAPMO)


A1 A2
B1 B2
C1 C2 C3 C4 C5 C6 C7 C8 C9
D1 D2 D3 D4 D5 D6 D7 D8 D9 D10 D11 D12 D13 D14 D15 D16 D17 D18
E1 E2 E3 E4 E5 E6 E7 E8 E9 E10 E11 E12 E13
F1 F2 F3 F4 F5
I II III IV V
« section A »
▲ resident head of domicile
deceased
⊙ camp resident, not domicile head
○ not resident in the local group



58 Secondly, Bonte maintained that it is alliance, not descent, which defines groups:

> ... the *tawsit* is in no way a descent group; it results from this that it is essentially through the mobilization of alliances and by reinforcing the endogamic practices that the patrilocal segments struggle among themselves for power (1976: 153).

59 The analysis which we will present here develops these points in two directions. First, we will demonstrate, through a consideration of the placement of marriages of the members of the Idăkayăn local group (and their ascendants in the antecedant Owowəlăn I local group, prior to its fissioning into Idăkăyan and Owowəlăn II) that it is through characteristic levels of concentration of related marriages that the units of "section" and local group are defined. Putting this analysis into a diachronic perspective, we will then analyze the process of reproduction of local group structure through fission in terms of tension between the tendency to marry within the descendance of a sibling set ("endogamy" in terms of consanguinity), which can occur either inside or outside the local group, and the tendency toward marriage within the units of section and local group ("endogamy" in terms of residence group).

The data base used in the analysis of marriage among the Shăba Taməjirt

60 The analysis to be presented here is primarily based on 278 marriages drawn from three generations of the cognatically related descendants of Ferăn (Al) and Batella (A2), to whom the heads of households of all but one camp of the Idăkăyan in 1975-76 traced their descent (see figure 1). On generation C, the total of 74 marriages represents all marriages recorded for all the descendants on that generation of the seven children of Feran and Batella (see figure 2). On generations D and E, the range of marriages considered

has been narrowed to include all the marriages recorded for all the descendants of Təkhăni (Bl) and Aṃṃa (B4), the two children of Ferăn and Batella who are the ascendants of the heads of households of seven of the ten Idăkăyan camps in 1975-76. In relation to the Idăkăyan local group in 1975-76, these three generations corresponded to the generation of its oldest living members (generation C), the generation of the majority of its contemporary household heads (generation D), and the generation which included most of the young people then contracting first or second marriages (generation E) (see figure 1).

61 This selection of marriages is structured in terms of cognatic consanguity, in that the category of persons whose marriages are included on each generation consists of all known cognatic descendants of the specific ancestors. An effort was made to collect data on all members of each sibling set, whether they resided at Idăkăyan or elsewhere. Residential affiliation enters secondarily into the selection, in that the analysis has been focused on the descendants of Takhani and Aṃṃa in generations D and E because they contribute the core of the contemporary Idăkăyan local group and are the foci of the two "sections" that structure it. Thus the selection of these 278 marriages represents an attempt to delimit a body of data that will allow for an exploration of the relationships between marriage, cognatic consanguinity and residential affiliation.

Marriage and cognatic consanguinity

62 Turning then, to the question of how marriage operates to structure groups in the Tamәjirt case, let us first consider the placement of marriages in relation to cognatic consanguinity. Bonte asserts that marriage strategies among the Kәl Gərәs *imajәghăn* favor marriages

between children of siblings. To what extent is this same pattern evident among the Taməjirt?

63 Table 1 presents the total of 278 marriages, analyzed by generation, according to the degree of closeness of relation. Over the three generations, marriages in which a demonstrable kinship link exists average to just over half of the total marriages (56 %). Among these related marriages, first-cousin marriages and marriages with a child of a first cousin represent between 35 % and 40 % of all marriages on each generation. On generations D and E, where genealogical depth is sufficient to calculate second-cousin marriages, marriages with second cousins and children of second cousins represent in each case around 20 % of all marriages.

Table .1. Marriage in relation to consanguinity: descendants of Ferăn (Al) and Batella (A2)

	generation C		generation D		generation E		total	
	nbre	%	nbre	%	nbre	%	nbre	%
marriages with no demonstrable kinship relation	48	65	39	42	35	32	122	44
related marriages	26	35	55	58	75	68	156	56
– first cousin or child of first cousin	26	35	35	37	41	37	102	37
– second cousin or child of a second cousin	–	–	20	21	25	23	45	16
– third cousin or child of a third cousin	–	–	–	–	9	8	9	3
total	74	100	94	100	110	100	278	100

Total N = 278

64 Third-cousin marriages, which appear within the descendance of Ferăn and Batella only on generation E, represent 8 % of all

marriages on that generation. Thus we can conclude that there is a considerable tendency to concentrate marriages within the descendance of sibling sets, most importantly at the immediate level of first-cousin marriages, and to a lesser degree within the expanding set of cognatic kin represented by second and third cousins.

Marriage, residence and consanguinity

65 In order to develop an analysis which will allow us to seize the dynamic effects of marriage placement in the process of group formation, we must add to our consideration of marriage in relation to consanguinity a consideration of the placement of marriages in relation to residential affiliation, and pass from a global treatment of the relation between these factors to a diachronic treatment.

66 Within the present limitations of the data, it has only been possible to approximate a diachronic treatment by reference to genealogical generation [7]. Other limitations are posed by the depth of genealogical recollection among the Tamәjirt, which reaches its effective limit for purposes of reconstructing full sibling sets on generation B, and by the difficulty of reconstructing residential groups at levels finer than general local group affiliation in the past. Working within these limitations, however, it is possible to discern a process of local group formation and fission in the history of the Tamәjirt community at Shăba.

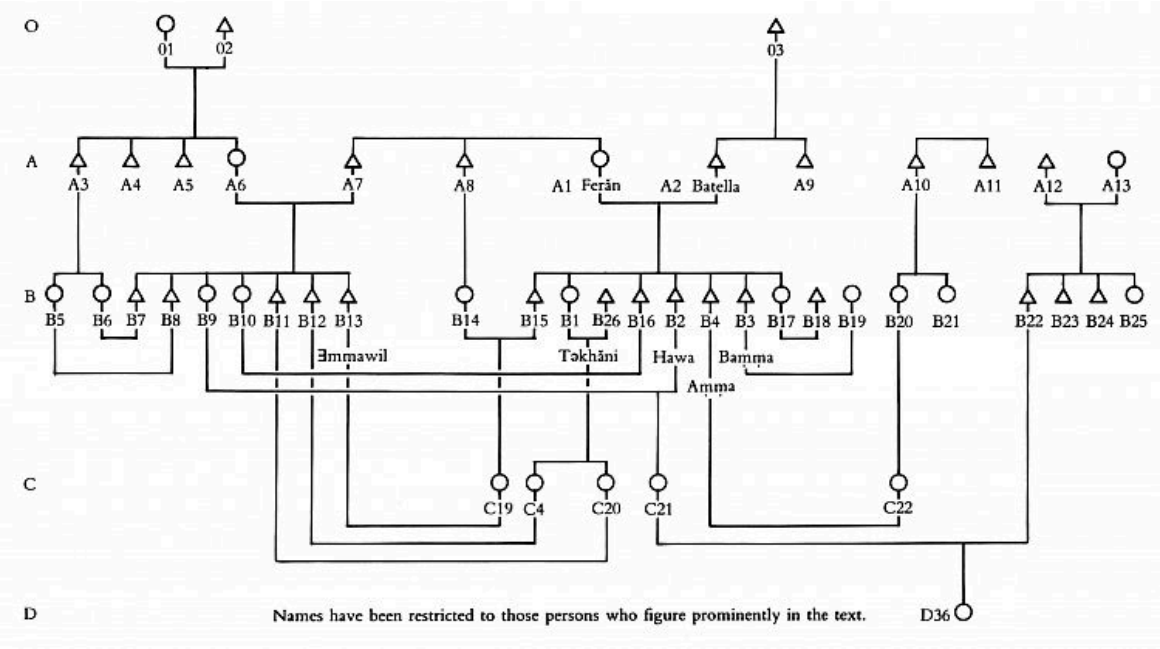
67 On generation B (see figure 2), the generation on which the siblings (Bl, B2, B3 and B4) who are the ascendants of the Idăkayăn came to Shăba from the Tamәjirt local group at Kurăyya, the limited data which can be reconstructed concerning the marriage and residence of the members of their sibling set is sufficient only to make two

general comments: First, their movement to Shăba involved the schism of a sibling set, schism which occurred between brother-sister groupings within the sibling set. Secondly, marriages for the most part coincided with choice of residence in this schism: those who remained at Kurăyya made important marriages there, whereas three of the four siblings who left and came to Shăba married members of groups there with whom there were no prior kin links, or other persons whose previous relation to them is unknown.

68 With generations C, D and E, a more numerical treatment of the relation between consanguinity, marriage and residence is possible. On generation C, where the lack of genealogical depth limits the utility of a consideration of related marriages alone, let us look at the distribution of total marriages (related and unrelated) within the local group and between local groups. Dividing the members of generation C between those who remained at Kurăyya (the children of B15, B16 and B17) and those who resided at Shăba (the children of B1, B2, B3 and B4), a geographical influence is evident in the placement of the marriages of these two groupings (see table 2). Despite the geographical schism of the sibling set on generation B, the highest number of marriages in any group outside the local group itself were contracted between the two communities on their children's generation. Beyond these marriages, however, the placement of other marriages external to the local group are inverse for these two groups, and indicate a tendency to contract marriages with other groups which are geographically nearby. Thus for those who remained at Kurăyya, marriages in other local groups were contracted, in decreasing order of importance, 1) with the Tamәjirt at Shăba, 2) with other northern Tamәjirt groups, 3) with other *tăwsheten,* and 4) with Izәryaḍăn group at Shăba. For those who resided at Shăba, the order is the reverse: their marriages with

members of other local groups were contracted in decreasing order of importance 1) with the Kurăyya Taməjirt, 2) with Izəryaḍăn groups at Shăba, 3) with other *tăwsheten,* and 4) with other northern Taməjirt groups.

Figure 2. Taməjirt ancestors



69 We see, then, on the generation following the departure of part of the sibling set for Shăba, a pattern in which links between the two communities are maintained through marriages, but their external marriages diverge in the direction of groups with whom they are in proximity.

70 On generations D and E, where genealogical data are of sufficient depth and data on residence is complete with respect to camp, "section" and local-group affiliation within the Idăkayăn local group, it is possible to analyze more precisely the relation between marriage, residence and consanguinity. Recalling that, on these generations, marriages in which no kinship link between spouses is known are, in the great majority, outside the local group, let us analyze the remaining category of related marriages according to

their placement within the structural levels of group articulation – within the *aghiwăn,* within the "section", between the "sections" of the local group, and finally, between local groups.

Table 2. Placement of marriages on generation C: local group affiliation of spouse at time of marriage

Kurăyya : N = 21	nbre	%	Shăba : N = 53	nbre	%
within the local group at Kurăyya	5	24	within the Owowəlăn local group at Shăba	21	40
between local groups :	16	76	between local groups :	32	60
with the Owowəlăn at Shăba	6		with the Kurăyya Tamәjirt	13	
with other northern Tamәjirt groups	3		with Izəryaḍăn at Shăba	6	
with other *tăwsheten*	2		with other *tăwsheten*	4	
with Izəryaḍăn at Shăba	1		with other northern Tamәjirt groups	2	
unknown	4		unknown	7	
total N = 74					

71 Tables 3-6 analyze the 130 related marriages among the descendants of Aṃṃa and Təkhăni in these terms. Table 3 shows that on both generations D and E, approximately 50 % of related marriages are within the local group and 50 % are in other local groups. Of the 50 % within the local group, 25 %-30 % are within the section; 15 %-20 % are between sections. Relatively few marriages (none on generation D, 5 % on generation E) are within the *aghiwăn* itself.

72 In other words, the structural units of section and local group are defined by concentrations of marriage links which decrease in intensity as one moves outward: a little more than a quarter of related marriages are within the section; slightly less than a quarter are in the other section of the local group. This constitutes a total of half the related marriages within the local group; the remaining half

are dispersed in smaller proportions among different local groups. This basic pattern of endogamy is the factor which, above all else, defines the structural units of section and local group. It is represented graphically in figure 3.

Figure 3. Structural levels of endogamy

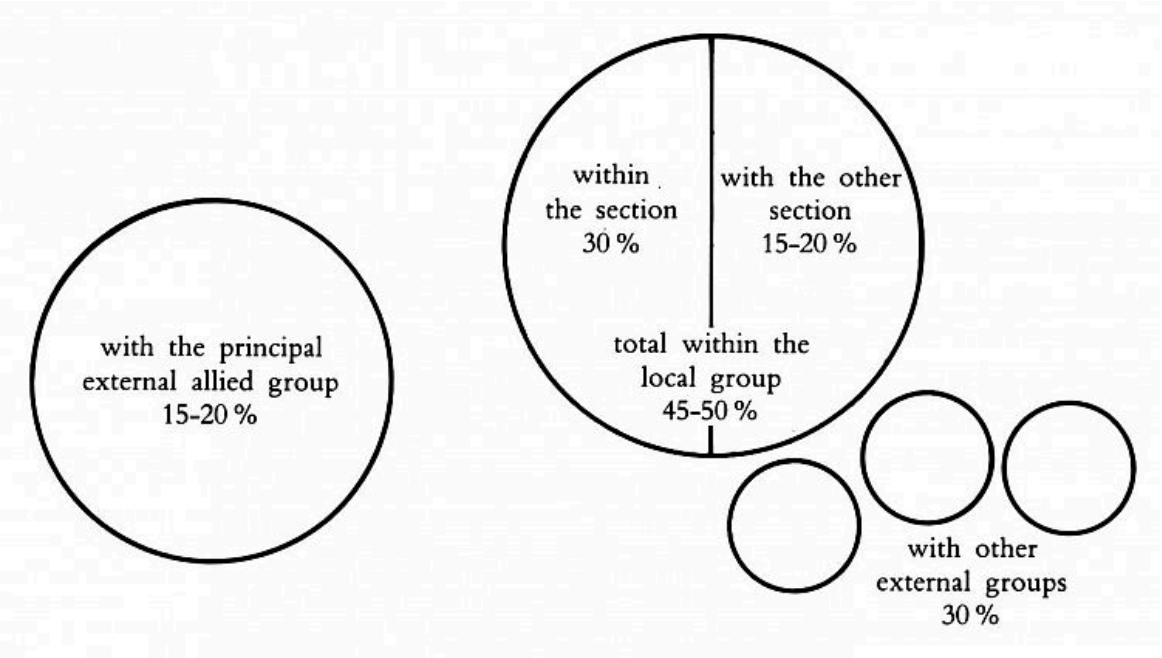


Table 3. Kin-linked marriages in relation to group structure: descendants of Aṃṃa (B4) and Təkhăni (B1)

	generation D		generation E		total	
	nbre	%	nbre	%	nbre	%
total marriages within the local group	26	47	38	51	64	49
within the *aghiwăn*	–	–	4	5	4	3
within the section	17	31	19	26	36	28
between sections	9	16	15	20	24	18
total marriages between local groups	29	53	37	49	66	51
Idăkayăn – northern Taməjirt	11	20	4	5	15	12
Idăkayăn – Owowəlăn	8	15	14	19	22	17
Idăkayăn – Izəryaḍăn	9	16	11	15	20	15
Izəryaḍăn – Owowəlăn	–	–	7	9	7	5
other	1	2	1	1	2	2
total	55	100	75	100	130	100

Table 4. Degrees of cousin marriage in relation to group structure: descendants of Aṃṃa (B4) and Təkhăni (B1), totals: generations D and E

	first cousin or child of a first cousin		second cousin or child of a second cousin		third cousin or child of a third cousin	
	nbre	%	nbre	%	nbre	%
total marriages within the local group	44	34	18	14	2	2
within the *aghiwan*	4	3	–			–
within the section	33	26	3	2		–
between sections	7	5	15	12	2	2
total marriages between local groups	32	25	27	21	7	5
total	76	59	45	35	9	7
					total N = 130 (100 %)	

Table 5. Kinship-linked marriages in relation to group structure: descendants of Aṃṃa

	Generation D		Generation E	
	nbre	%	nbre	%
total marriages within the local group	14	50	18	75
within the *aghiwăn*	–		3	12
within the section	8	29	9	38
between sections	6	21	6	25
total marriages between local groups	14	50	6	25
Idăkayăn – northern Taməjirt	7	25	2	8
Idăkayăn – Owowəlăn	6	21	4	17
Idăkayăn – Izəryaḍăn	1	4	–	–
total	28	100	24	100
				total N = 52

Table 6. Kinship-linked marriages in relation to group structure: descendants of Təkhăni

	Generation D		Generation E	
	nbre	%	nbre	%
total marriages within the local group	12	44	20	39
within the *aghiwăn*	–	–	1	2
within the section	9	33	10	19
between sections	3	11	9	18
total marriages between local groups	15	56	31	61
Idăkayăn-northern Taməjirt	4	15	2	4
Idăkayan-Owowəlăn	2	7	10	19
Idăkayăn-Izəryadăn	8	30	11	22
Izəryaḍăn-Owowəlăn	–	–	7	14
other	1	4	1	2
total	27	100	51	100

total N = 78

73 Let us emphasize, however, that it is not the closeness of the kinship linkage between spouses in terms of consanguinity which defines section and local group, but rather the frequency of the overlapping marriage links. This point is crucial to an understanding of the process of segmentation, since it is through endogamy, defined in the Tuareg sense of close degree of cousin marriage, but between different local groups, that the sections within a local group diverge and eventually come to be recognized as separate local groups. As table 4 demonstrates, the pattern of endogamy – the tendency for an initial marriage to be followed by kin-linked marriages on subsequent generations – means that first-cousin marriages occur with slightly more frequently within the units of section and local group; 26 % of the related marriages are first-cousin marriages within the section, 34 % within the local group. However, marriages

within a close degree of relation are not in any way limited to these structural units; 25 % of related marriages are first-cousin marriages between local groups.

74 Finally, if we separate the descendants of Aṃṃa (table 5) and the descendants of Təkhăni (table 6), it becomes possible to see the process of concentration and divergence of marriage links which is leading toward another redefinition of local-group structure. Among the descendants of Aṃṃa (table 5) on generation D, the pattern of placement of related marriages is very near the norm: a little more than a quarter within the section (29 %), a little less than a quarter between sections; an even 50 % within the local group and 50 % outside it. Of these external related marriages, a quarter of the total related marriages are with the northern Tamәjirt groiups; a bit less than a quarter are with Owowәlăn II, and 4 % (only 1 marriage) is with the Izəryaḍăn. On generation E, however, the descendants of Aṃṃa appear to turn inward within the section and local group: a full 50 % of related marriages are within the section, another 25 % within the local group. Thus the numerical relations which had previously characterized local group and major external ally (50 % and an additional 25 % of related marriages respectively) now characterize section and local group.

75 If we look at the descendants of Takhăni during the same period (table 6), we see that their marriages on generation D also came close to the norm, with slightly less than half (44 %) of related marriages within the local group, slightly more than half (56 %) outside; of their external related marriages, more than a quarter are with the Izəryaḍăn (30 %); decreasing proportions are with the northern Təməjirt (15 %) and with Owowәlăn II (7 %). On generation E, however, the proportion of related marriages within the local group falls to 39 %; 61 % of related marriages are outside the local group.

Moreover, the distribution of this 61 % of external related marriages demonstrates the modification in the definition of the group which is occurring. Four percent are between descendants of Takhani in the Idăkăyan local group and members of northern Tamәjirt local groups; 19 % between Idăkăyan and Owowәlăn II, and 22 % between Idăkăyan and Izәryaḍăn. An additional 14 %, however, are marriages between descendants of Takhani who are residents of Izәryaḍăn local groups, on the one hand, and members of the Owowalan local group on the other. In other words, the cognatic kin set defined by the descendants of Takhani no longer coincides with ∃fayăn's "section" within the Idăkăyan local group; its members, as defined by cognatic descent, are coming increasingly to include residents of the Izәryaḍăn local group into which Habba (C4) married on generation C.

76 This last point is particularly interesting with regard to the question of demarcation of *tăwshet* boundaries, in that these data show a process of "drift" of cognatic descendants of Takhani into Izәryaḍăn local groups in Shăba valley. We may note that this "drift" occurs through the same process of marriage within the descendance of a sibling set which reproduces local groups within the Tamәjirt *tăwshet*; the difference lies in the placement of an initial marriage (by Habba, C4) in a local group of a different *tăwshet* identification, and in the fact that a subsequent process has led, in this case by the third generation, to bringing the *tăwshet* identification of the descendants of this marriage into agreement with their continued residence among the Izәryaḍăn.

77 The beginnings of this process of divergence can also be seen in a distinct set of choices made by ascendants of the contemporary Idăkăyan and Izәryaḍăn on generation C – choices of a political and economic nature concerning their relation to their former masters

among the Kəl Dənnəg *imajəghăn.* Concretely, in 1923 the colonial administration divided the area including the Aḍăr and the Azăwagh into a nomad zone in the north and a sedentary zone in the south. Agricultural captives like the Taməjirt, who were living in the sedentary zone but had been the dependants of the nomads censused in the north, were summoned to Tawa and required to choose whether they wanted to continue to be censused with their former masters or to be recensused in the south under one of the "sedentary" chiefs.

78 The ascendants of the "section" of which Bogiy (C12) was the oldest living member in 1975-76, who were also significant members of the sibling sets descending from Aṃṃa and Bamma, chose to be censused with the *imajəghăn.* They were required to move north into the "nomad zone" to the region of Bărmăw, where they remained for five years until the administration allowed them to return to Shăba. Their choice to remain censused to the *imajəghăn* and move north is consistent with the importance of their links, as reflected in already existing marriages on generation C, with the Kurăyya Tamə jirt, the group which included the family of ƎmmawiI, who was Taməjirt *hakami* (administrative chief) at the time and the principal intermediary between the Taməjirt and the *imajəghăn.* These links were subsequently intensified on generation D, where 25 % of related marriages are with members of the northern Taməjirt groups.

79 At the same time, the sons of Təkhăni (C1, C2, C3, C5 and C6), together with Fəllu (C8), the son of Hawa, chose to be recensused in the sedentary zone. Wanta, chief of the Izəryaḍăn *eklăn* at the period, is immortalized in tradition as having steadfastly refused to leave his granaries, which still serve as a landmark on a rocky promontory on the southern side of Shăba valley. Consequently, he

and the Izəryaḍăn were recensused independently of the Kəl Dənnəg *imajəghăn* in the sedentary zone, and the ascendents of the Idăkayăn "section" of which ∃fayăn (C6) was the oldest living member in 1975-76 chose to be recensused with them. As in the case of the ties between the children of Aṃṃa and Bamma and the Kurăyya Tamәjirt, the choice to remain with the Izəryaḍăn appears consistent with the pattern of their marriage links on generation C, point at which they were already more linked to the Izəryaḍăn than were the ascendants of Bogiy's "section". These links were then intensified to include 30 % of their related marriages on generation D.

80 In sum, these patterns of placement of marriages over generations B – E suggest that a twofold process is operating to reproduce the structure of the local group over time. On the one hand, there is a concentration of related marriages within each section of the local group. Marriages between component camps of each section consolidate that section into a local group in its own right. At the same time, the two sections of the local group tend to focus their related marriages external to the local group predominantly in different local groups. By this twofold process, the groups which one point in time constitue the two sections of a single local group come to separate and become recognized as two distinct local groups.

81 The scale of this process of segmentation through concentration and divergence of alliances is remarkably short among the Tamәjirt. In the course of the four generations B – E, the cycle of concentration-divergence and segmentation has occurred two-and-a-half times. This process is represented in figure 4.

82 Thus the Tamәjirt ascendants on generation B who came from Kurăyya in the 1870s married with Tamәjirt who were already in the valley and with persons of other origins within the agricultural

captive stratum of Kəl Dənnəg society to form the original Owowəlăn local group at Shăba. The marriages of their children (generation C) consolidate a section within that original local group; these are the marriages between the descendants of Təkhăni (B1), who are "children of women", and the descendants of Aṃṃa and his brothers, who are "children of men". As the members of generation C become elders and their children on generation D begin to marry, the consolidation which has been accomplished comes to be recognized, and a separate name is given to the "Idăkăyan" as distinct from the "Owowəlăn". The marriages of generation D begin to repeat this process, consolidating the descendants of Aṃṃa as a section within the Idăkăyan through marriages between its "children of men" (camp VIII) and its "children of women" (camps IX and X). The marriages which have occurred so far on generation E suggest that as this process continues and generation D become elders, there will be a further segmentation, and what is now Bogiy's section will come to be recognized as a local group as distinct from ∃fayăn's section.

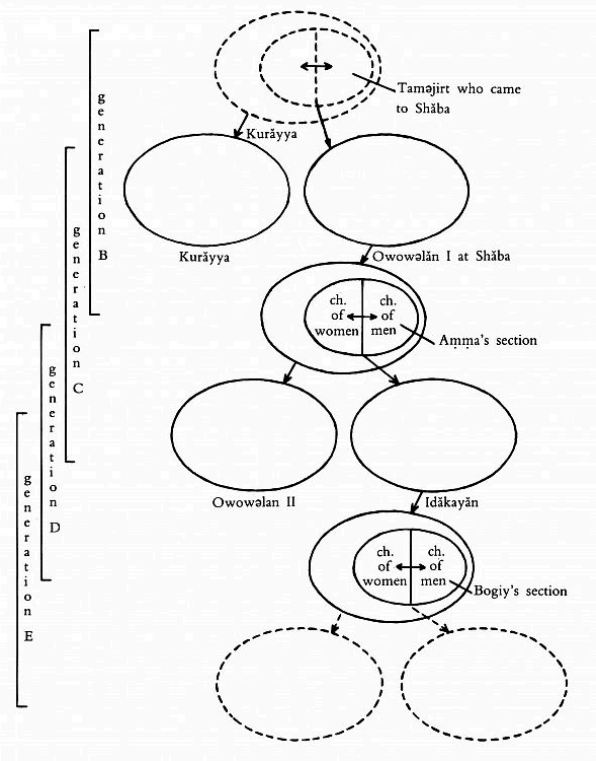
The *tăwshet:* names, strategies and processes

83 In conclusion, let us return to the question of the *tăwshet* identification of individuals and the determination of *tăwshet* boundaries within the field of cognatic kin, localized in residential groups which are reproduced through processes like those we have traced among the Idăkăyan. As is evident from the preceding section, cognatic descent and residential affiliation often overlap, as a result of the encystment of alliance within the descendance of sibling sets and the tendency to form residential groups on the basis

of such overlapping alliances. That they do *not always* overlap is also evident in the countervailing tendency to marry within the descendance of a sibling set but outside the local group – process which leads to the divergence of sections within a local group, their eventual schism, and the reproduction of local-group structure.

84 These factors – cognatic descent and residential affiliation – constitute the two principal referents in the polysemic use of *tăwshet* names. An individual can be identified as "Tamәjirt" by reference to links of cognatic consanguinity which connect him/her to others who identify themselves as Tamәjirt. At the same time, local groups as such are distinguished as "Tamәjirt" or "Izәryadăn" without calling into question the links of cognatic consanguinity which connect their members; the use of the constructs "children of men"/"children of women" works to codify these relations of cognatic consanguinity into agnatic and uterine axes specifically at the level of relations between groups, whether of the same or of different *tăwshet* identifications. This polysemy in the use of *tăwshet* names, along with the contradictions it would imply if one were to attempt to regard *tăwshet* identification according to the logically exclusive model provided by unilineal descent constructs, does not perturb the Tamәjirt. Three cases serve as illustrations.

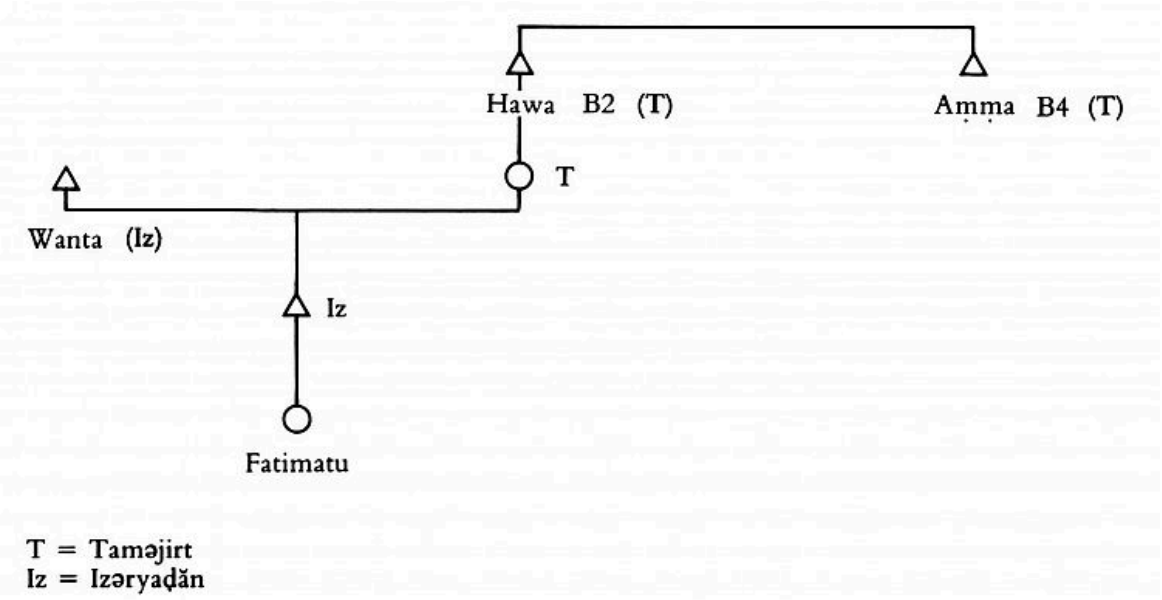
Figure 4. Local group reproduction, generations B – E



85 1 – *Tawshet* identification is extended, when desired, beyond the boundaries of residential affiliation, on the basis of a broad reckoning of cognatic consanguinity.

Children of "Izəryaḍăn" women who have married "Tamәjirt" men and reside in Tamәjirt local groups are considered by the Tamәjirt to be Tamәjirt. But so may be children of "Tamәjirt" women who have married "Izəryaḍăn" men and live in one of the Izəryaḍăn local groups. In the second instance, questions about group affiliation produce responses from the Tamәjirt like "They're Tamәjirt, but they live at Ibălaglegăn", or "Fatimatu is Tamәjirt because she is a descendant of Hawa".

In the last case, Fatimatu's father was the son of Wanta, the important chief of the Izəryaḍăn *eklăn* early in the century. Wanta married a daughter of Hawa (B2), one of the brothers in the sibling set from whom most members of the Idăkayăn local group trace their descent. So, even though Fatimatu's ascendants are predominantly Izəryaḍăn and she was born and grew up in the camps of the Izəryaḍăn and married an Izəryad, the Tamәjirt can and do, when questioned, consider her Tamәjirt because her paternal grand-mother and great grandfather were Tamәjirt.



86 This reasoning exists, it must be noted, within the broader process which we indicated above in discussing the "drift" of cognatic descendants of Habba (C4) toward the Izəryadăn. Given links to various *tăwsheten* among their cognatic ascendants, persons tend, by and large, to take on the *tăwshet* identification of those of their ascendants who link them with the other members of the group with whom they reside. But this does not exclude their and others' remembering the alternative points of identification among their cognatic ascendants, as the case of Fatimatu indicates. Neither does this process of bringing *tăwshet* identification into agreement with residential affiliation always occur, as we will see in case 3 below.

87 2 – *Tăwshet* identification can also be made on the basis of residential affiliation and allegiance, without a traceable link of cognatic consanguinity.

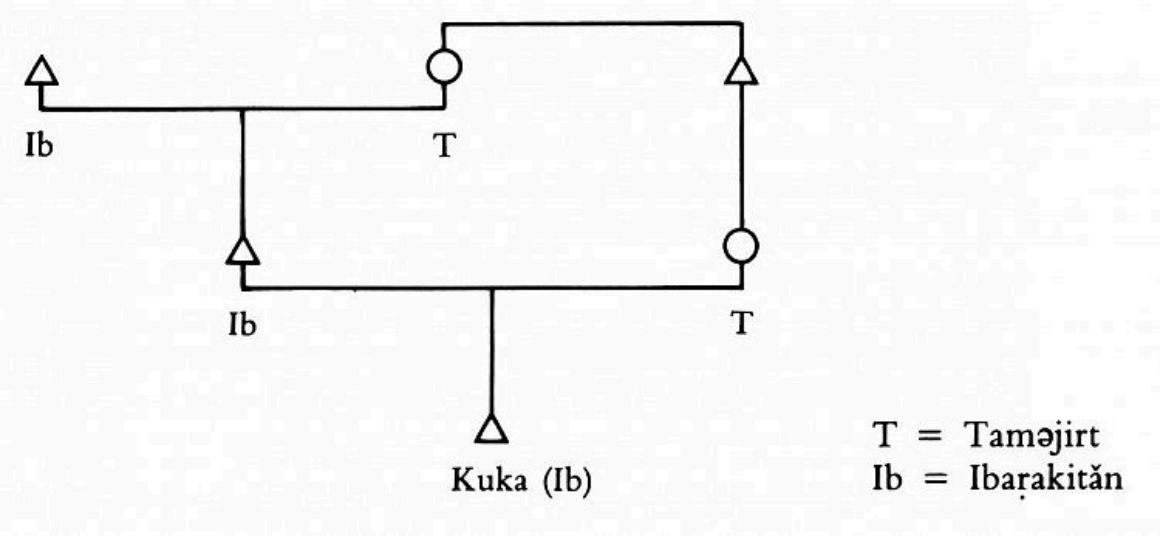
> One of Hawa's other daughers married a man named Adengaghir, who lived and cultivated fields in the Tamәjirt local group at Kurăyya. Adengaghir was initially identified as Tamәjirt, but the Idăkăyan did not know who his ascendants were. This is not unusual in the case of men who have married into the group; it is more unusual for a Tamәjirt of Adengaghir's generation, local group and marriage affiliation. When questioned, a nember of the Idăkăyan local group volunteered this statement: "I once heard that someone told Adengaghir, 'If

there were a fight between Tamәjirt and another *tăwshet,* you would fight with Tamәjirt, since you have become a Tamәjirt, having seen Tamәjirt.'"

88 The nature of the allegiance being invoked here raises the question of the intervention of political factors in the *tăwshet* identification of individuals. Originally formulated for the Tamәjirt in terms of matrilineally-transmitted links of servitude to the *imajәghăn,* when to be Tamәjirt was to be part of this particular agricultural captive group belonging to the family of the *amenokal,* a political component in the determination of *tăwshet* identification continues into the present in terms of loyalties among members of existing local groups, as they have evolved through the economic and political developments of the past 75 years. A third case illustrates this point in the negative:

89 3 – Despite residence in a local group of a given *tăwshet* and shared cognatic consanguinity with members of that group, an individual may maintain a distinct *tăwshet* identification through reference to other cognatic links involving a different history of servitude, and through the maintenance of a continuing opposition in the contemporary play of interests within the group.

Kuka, a man of the Owowәlăn II Tamәjirt local group, was consistently identified by the Idăkăyan as Ibarakitan – another *eklăn tăwshet* of the Kәl Dәnnәg, with whom the Tamәjirt at Shăba married infrequently. In eliciting genealogies, however, it became evident that his paternal grandfather had initially come from an Ibarakitan group to marry and settle among the Tamәjirt at Shăba; both his mother and his paternal grandmother belonged to one of the major cognatic branches of the Shăba Tamәjirt. These cognatic links were not denied or manipulated out of existence; nonetheless, the Tamәjirt's first responses were invariably that he was Ibarakităn, though he is, visibly, no "less Tamәjirt" by descent than Fatimatu above.



One point cited as evidence of Kuka's Ibarakitan identity was his continuing use of the animal brands associated with that *tăwshet,* as distinct from those used by the Tamәjirt and Izәryaḍăn. Insofar as animal brands derived, under conditions of servitude, from the masters of agricultural captives, this constitutes both a reference to a distinct past history of political allegiance and, in the present, the active maintenance of a point of demarcation from his fellow residents. Other less tangible oppositions also appeared to be at play in the present, as indicated by Kuka's active opposition to the Idăkăyan in the course of a marriage dispute in 1975 (Brock, 1984).

90 One could conclude from these cases that an element of "choice" enters into the *tăwshet* identification of individuals, insofar as no single criterion or combination of criteria provide a logically exclusive definition. But the "choices" involved are exercised, precisely, in terms of parameters other than *tăwshet* identification as such. It is *not* a contradiction for the Tamәjirt that their cousins who are "Izәryadăn" because they reside in "Izәryaḍăn" local groups and have "Izәryaḍăn" ancestors are also "Tamәjirt" because they share in common with them other, "Tamәjirt" ancestors. And precisely because of this lack of contradiction, founded in the underlying cognatic reading of consanguinity, the "choices" exercised in other domains of social life have an historical impact on the definition of groups.

91 The domains where "choice" is exercised, historically and cumulatively, are in turn those with regard to which unilineal kinship principles come into play. For the Tamәjirt, the matrilineal transmission of their links of servitude and, in opposition to this, the patrilineal transmission of property, particularly cultivable fields, have constituted the principal strategic parameters over the last century, shifting in importance with evolving economic and political conditions.

92 With regard to these parameters, the "strategizing" of individuals over the course of their lives is played out in choices of marriage partner, intimately linked in turn with choices of residence, economic cooperation, political allegiance, and the division of inheritance. A process of interaction occurs between 1) the tendency to marry within the descendance of a sibling set, 2) the tendency toward co-residence of descendants of siblings among whom there are numerous overlapping marriage links, and 3) the tendency to identify co-resident descendants of sibling sets, as a group, with a given *tăwshet.* As the "choices" of marriage in one or another group intensify, siblings tend to be drawn into that group where marriages are placed; the descendants of such a fragment of a sibling set tend in turn to marry among themselves, and their presence together in a residential group is described in retrospect as a function of their "descent" from those siblings. Through the process of general attribution of *tăwshet* identity to residential groups so structured, the *tăwsheten* identified as "Tamәjirt" or "Izәryaḍăn" evolve.

93 In our material, it is in the process whereby an important number of the descendants of Tәkhăni have "become Izәryaḍăn" that this is most evident. That a choice was posed externally at a given point in time (1923) in economic and political terms serves to highlight the nature of this process, though its actual unfolding and its cumulative

significance is played out over the whole of the period we have considered and in terms of a multitude of individual "choices" of alliance, economic cooperation, political allegiance, and residence.

94 As any continuing advantage which might accrue to the Taməjirt from links to their former masters among the Kəl Dənnəg elite wanes, and the pressure on access to fields and gardens in Shăba valley grows, the significance of names and the links they imply shift as well – first, perhaps, in the regard of others less versed in the complexities of the underlying frame of cognatic consanguinity than the Taməjirt themselves. In 1983 when I asked in Ṭawa for news of the people of Bogiy's and ƎfayĂn's camps, a smith who had lived in their camps in 1976 replied, "IzəryaḍĂn əlkher ghas" (the IzəryaḍĂn are fine). "Not the IzəryaḍĂn, the Taməjirt," I clarified. "ƎntĂnăy den – Taməjirt" (That's they, the Taməjirt), he said, "alkher ghas".

NOTES

1. This paper is based on research conducted in Niger between December 1973 and May 1976, supported by grants from the National Science Foundation, the National Institute of Mental Health, and the African-American Scholars Council. I would like to thank Moustapha Alassane, Djibo Hamani and Michel Keita of the Institut de Recherches en Sciences Humaines, and Dioulde Laya of the Centre Regional de Documentation pour la Tradition Orale in Niamey for their interest in and support of my research in Niger. For discussion and support in writing the first version of this paper, I thank R.G. Coleman, W.G. Dalton, B. Feldman-Bianco, A. Ghani, R. Lederman, L. Lennihan, R.F. Murphy, C. Mwaria, J.B. Sheehan and J. Vincent. During the course of its revision, I have profited from the support and comments of E. and S. Bernus, P. Bonte, A. Bourgeot, H. Claudot, G. Gaillard, C. Oxby and M. Aghali-Zakara. Finally, I thank the Taməjirt and the other Kəl Təməjəq who helped me to try to understand their society and history.

2. There are also indications that an increase in numbers of captives may have been a general phenomenon in this part of the Sudan during the second half of the nineteenth century (see Bonte, 1975c; Dunbar, 1977), though no basis for numerical estimates has yet been found.

3. E. Bernus identified the Izəryadăn, *tăwshet* of the nineteenth-century hero Fəllan, as "tribu qui n'existe plus; d'après nos informations était très proche parente de la tribu des Tellemidez..." (1970: 468). Bernus' account of Fallan's return from exile in the Ayar during the amenokalat of Musa ag Bodal (1840-1972) recounts that Fallan returned to Shaba to find his *eklăn,* who provided for his needs. This reference seconds the assertion of Izaryadăn and Tamajirt *eklăn* that they have lived at Shăba since the establishment of Kəl Dannag influence there, well before 1900.

4. The term *aṛa/aṛatan* is defined by agg-Alawjeli as «engendrement, enfantement, accouchement, mise-bas, production/progéniture/enfant, rejeton, descendant, fruit, produit» (1980: 164). It thus carries the senses of 1) the act of giving birth or producing, and 2) the product of this act, either in the collective sense of progeniture, or in the singular sense of child or product. My understanding of the employment of the term among the Tamәjirt is that the grammatical singular, *aṛa,* takes on the collective sense of progeniture in the expressions *ara n meddăn,* etc. I have consequently translated these expressions as "*children* of men" etc. Nicolaïsen (1963: 449 and 453) also reports this usage among the Kəl Ăhăggar and the Kəl Fərwan. In contrast, Aghali-Zakara (1981: 21) has objected to the translation of *aṛa* by the plural "children", and Drouin (this volume) translates *ara n meddăn* in the singular as "child of men" and employs *aratăn an meddăn* for "children of men" in the plural. Additional field research is required to clarify whether these differences represent actual variations in usage in different groups and, if so, what differences in social organizations may accompany them.

5. Drouin (this volume) interprets *esshin* in the context of kinship terms as «parallel cousin». Since she does not record the usage *aṛa n tantut d ahs,* the signification of *esshin* effectively overlaps in the set of terms which she records with that of *aṛa n meddăn/aṛa n teḍoden.* In Tamәjirt usage it is clear, however, that the two sets of terms designate different parameters of the relation between persons: *aṛa n meddăn/aṛa n teḍoden/aṛa n tantut d ahs* specify the nature of the sibling link; *esshin/ekoz/sədis* specify degree of collaterality. Thus in Tamәjirt usage if one were to translate *esshin* alone (which is not a common usage), it would be "first cousin." To translate *esshin* as "parallel cousin" impoverishes a terminology that is richer in the information by virtue of the conjunction of the two sets of terms. Again, additional field research is required to determine whether a difference exists between the usage of these terms among the Tamәjirt and in other groups.

6. Although the demonstration depasses the bounds of this essay, we have argued elsewhere (Brock, 1984) that this discrimination of agnatic, uterine and "cross" relations within a field

of cognatic kin is paralleled in the set of terms *aruru/tadist/tegaze,* as well as in the Tuareg terminologies of address for consanguineal kin.

7. This introduces certain methodological difficulties: As sibling sets are large, there is inevitably a chronological overlap between the marriages of succeeding generations, as well as numerous marriages between members of adjacent genealogical generations. A true chronological treatment of marriage, which will serve as a check on the results presented here, is envisioned in a future work.

Bibliographie

Abréviations

AFA Association française des anthropologues

CRAPE Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques, Alger

EHESS Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris

EPHE Ecole pratique des hautes études, Paris

IFAN Institut fondamental d'Afrique Noire

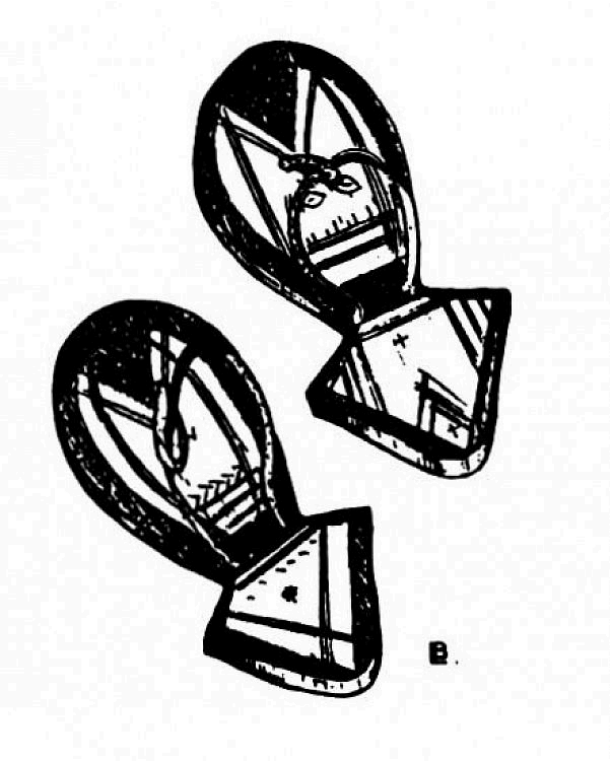
INED Institut national des études démographiques

JATBA Journal d'agronomie tropicale et de botanique appliquée

LAPMO Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale, Aix-en-Provence

ONRS Office national de la recherche scientifique, Alger

ROMM Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Aix-en-Provence



Ouvrages et articles cités

agg-Alawjeli, Gh., 1975 *Histoire des Kel-Denneg,* Copenhagen, Akademisk Forlag, 195 p.

– 1980 *Lexique touareg-français,* Copenhagen, Akademisk Forlag, 284 p.

Aghali-Zakara, M., 1981 A propos de la notation du touareg, *Bulletin des études africaines, Inalco* 1 (1) : 9-24.

Aghali Zakara, M. et J., Drouin, 1979 *Traditions touarègues nigériennes – Amerolqis, héros civilisateur pré-islamique et Aligurran, archétype social,* L'Harmattan, Paris, 112 p.

Barnes, J. A., 1971 *Three styles in the study of kinship,* University of California Press.

Barrère, G., 1971 Problèmes économiques d'un centre de culture d'altitude au Sahara : Idelès (Tamanrasset), Algérie, *JATBA,* XVIII, 12 : 540-65.

Benhazera, M., 1908 *Six mois chez les Touareg du Ahaggar,* Alger, Jourdan, 234 p.

Bernus, E., 1970 Récits historiques de l'Azawagh : Traditions des Iullem-meden Kel Dinnik. *Bulletin de l'IFAN* 32, ser. B, (2) : 434-85.

– 1974 *Les lllabakan (Niger). Une tribu touarègue sahélienne et son aire de nomadisation,* Paris/La Haye, ORSTOM/Mouton (Atlas des structures agraires au sud du Sahara, 10). 108 p. + 14 cartes hors texte.

Bernus, E. et S., 1972 *Du sel et des dattes. Introduction à l'étude de la communauté d'In Gall et de Tegidda-n-tesemt,* Niamey, Institut de Recherches en sciences humaines (Etudes nigériennes, 31), 128 p.

– 1975 L'Evolution de la condition servile chez les Touaregs sahéliens, in Claude Meillassoux (éd.), *L'Esclavage en Afrique précoloniale,* Paris, Maspero : 27-47.

Bernus, S., 1980 Le principe de filiation dans les sociétés touarègues : Une remise en question, Communication présentée au séminaire de C. Levi-Strauss sur la Parenté complexe, Paris, mimeo.

Bonte, P., 1972 *Production et échanges chez les Touaregs Kel Gress du Niger,* Thèse 3e cycle, Institut d'Ethnologie, Paris, microfilms, 396 p.

– 1975 L'organisation économique des Kel Gress, in R. Cresswell (éd.), *Ethnologie,* Paris, A. Colin.

– 1975 Parenté et mariage chez les Touaregs : à propos de quelques difficultés d'analyse, Communication présentée au Séminaire du Laboratoire d'Anthropologie sociale, Collège de France, Paris, miméo.

– 1975 Esclavage et relations de dépendance chez les Touaregs Kel Gress, in C. Meillassoux (éd.), *L'esclavage en Afrique précoloniale,* Paris, Maspero : 49-76.

– 1976 Structure de classe et structures sociales chez les Kel Gress, *ROMM,* 21 : 141-62.

– 1980 Les Systèmes de parenté arabes et touaregs. S'agit-il de structures complexes ?, Communication présentée au Séminaire du Collège de France (Pr C. Levi-Strauss), miméo., 88 p.

Bonte, P. et N. Echard, 1977 Histoire et histoires. Conception du passé chez les Hausa et les Touaregs Kel Gress de l'Ader (République du Niger), *Cahiers d'études africaines,* 61-62, XVI, 1-2 : 237-276.

Bourdieu, P., 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique,* précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Genève/Paris, Droz, 269 p.

Bourgeot, A., 1972 Idéologie et appellations ethniques : l'exemple twareg, Analyse des catégories sociales, *Cahiers d'Études africaines,* XII, 48 : 533-54.

– 1975 Analyse des rapports de production chez les pasteurs et les agriculteurs de l'Ahaggar, in Th. Monod (éd.), *Les Sociétés pastorales en Afrique tropicale,* Oxford, Oxford University Press : 263-83.

– 1975 Rapports esclavagistes et conditions d'affranchissement chez les Imuhag (Twareg Kel Ăhăggar), in C. Meillassoux (éd.), *L'Esclavage en Afrique précoloniale,* Paris, Maspero : 77-97.

- 1976 Contribution à l'étude de la parenté touarègue, *ROMM,* 21 : 9-31.

Brachet, 1946 Les Tribus touareg de la subdivision de Birni-Lalle, Niamey, Archives de la République du Niger.

Brock, L., 1984 *The Tamejirt : Kinship and social history in a Tuareg community,* Ph. D. dissertation, Columbia University, New York.

Brown, C.H. et S., Saroyan, 1977 Descent and alliance in an endogamous society : a structural analysis of Arab kinship, *Information sur les sciences sociales,* XVI-5 : 581-600.

Camps-Fabrer, H., 1966 *Matière et art mobilier dans la préhistoire nord-africaine et saharienne,* Alger, Mémoire du CRAPE, V, Paris, A.M.G., 574 p.

Casajus, D., 1979 *La Tente et l'essuf. Parenté et mariage dans une fraction touarègue du Nord Niger,* Thèse de 3e cycle, Paris VII, 485 p., ronéo.

– 1981 La Tente et le campement chez les Touaregs Kel Ferwan, *ROMM,* 32 : 53-70.

– 1982 Autour du rituel de la nomination chez les Touaregs Kel Ferwan, *Journal of the Anthropological society of Oxford,* XIII, 1, Hilary : 57-67.

– 1983 Le Manage préférentiel chez les Touaregs Kel Ferwan, *Journal des africanistes,* 52 : 95-117.

Casajus, D. et M., Hawad, 1979 Quatre contes touaregs, *Tisuraf,* Université de Paris VIII, III : 63-78.

Chaventré, A., 1971 Présentation d'un isolăt targui. Etude généalogique des Kel Kummer, tribu de commandement des Oullamaden Kel Ataram. Méthodes de recueil. Distorsions entre le « dit » et le « fait », *INED,* 60 : 187-99.

– 1973 *Étude généalogique d'une tribu saharo-sahélienne. Les Kel Kummer et leurs apparentés,* Thèse de doctorat d'État, Paris, 449 et XI p.

Chelhod, J., 1973 La Parenté et le mariage au Yémen, *L'Ethnographie,* 67 : 47-90.

Claudot, H., 1976 Analyse sémantique des termes de parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar, *ROMM,* 21 : 67-84.

– 1977 Étude formelle de la parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar – l'exemple des Isseqqamaren -, *ROMM,* 24 : 125-40.

– 1979 Quand les parallèles se croisent, *Recherches sahariennes,* Paris, éd. Du CNRS (Cahiers du GIS, n° 1) : 81-90.

– 1980 Les Terminologies de parenté, leurs variations, leurs interprétations, Colloque sur la Parenté touarègue, Gif-sur-Yvette, in *Travaux du LAPMO,* 1980 : 1-9.

– 1982 *La Sémantique au service de l'anthropologie – recherche méthodologique et application à l'étude de la parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar -,* Paris, éd. du CNRS, 274 p.

– 1985 Le Discours légaliste de la parenté, in J.M.C. Thomas (édit.), *Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique* (la pratique de l'anthropologie aujourd'hui), *Actes du Colloque de l'AFA,* Paris,

SELAF, 17 : 99-111.

Claudot, H. et M. Hawad, 1983 Ebawel/Essuf- les notions d' » intérieur » et d' » extérieur » dans la société touarègue, *L'Uomo, 2.*

Cooper, F., 1979 The Problem of slavery in African studies, *Journal of African history* 20, 1 : 103-25.

Cuoq, J., 1975 *Recueil de sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XIV^e siècle (Bilad al-Sudan),* Paris, éd. du CNRS, 490 p.

Davenport, W., 1969 Nonunilinear Descent and Descent Groups, *American Anthropologist,* 61 : 557-72.

Delporte, H., 1979 *L'Image de la femme dans l'art préhistorique,* Paris, Picard, 320 p.

Dumont, L., 1975 *Dravidien et Kariara, l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie,* La Haye/Paris, Mouton éd., 148 p.

– 1983 *Affinity as value. Marriage and alliance in South India, with comparative essays on Australia,* Chicago, University of Chicago Press, x-230 p.

Dunbar, R., 1977 Slavery and the evolution of nineteenth-century Damagaram (Zinder, Niger), in Miers and Kopytoff (eds.), *Slavery in Africa,* Madison, University of Wisconsin Press ; 155-177.

Dupire, M., 1970 *Organisation sociale des Peul,* Paris, Plon, 624 p.

Foucauld, Père Ch. de, 1925 *Poésies touarègues – Dialecte de l'Ahaggar –,* t. I et II, Paris, Ernest Leroux.

– 1951 *Dictionnaire touareg-français, dialecte de l'Ahaggar,* Paris, Imprimerie Nationale, 4 vol., 2028 p.

Foucauld, Père Ch. de et A. de Calassanti-Motylinski, 1922 *Textes touaregs en prose (dialecte de l'Ăhăggar),* Alger, Carbonel, 219 p.

– 1984 *Textes touaregs en prose,*édition critique avec traduction par S. Chaker, H. Claudot, M. Gast, Aix-en-Provence, Edisud, 360 p.

Galand, L., 1970 Unité et diversité du vocabulaire berbère, in *Atti della Settimana maghrebina, Cagliari 22-25 maggio 1969,* Milano, Université de Cagliari : 5-16.

– 1978 Réflexions d'un grammairien sur le vocabulaire berbère de la parenté, *Bulletin de Littérature orale arabo-berbère,* Paris, EHESS/ CNRS, 9 : 119-24.

Gast, M., 1968 *Alimentation des populations de l'Ahaggar. Etude ethnographique,* Alger, Mémoire du CRAPE, VIII, Paris, AMG, 458 p.

– 1974 Matériaux pour une étude de l'organisation sociale chez les Kel Ahaggar, *Libyca,* XXII : 177-210.

– 1975 Ahl'Azzi, *Encyclopédie berbère,* éd. provisoire, 14, Aix-en-Provence, LAPMO.

– 1976 Les Kel Rela : historique et essai d'analyse du groupe de commandement des Kel Ahaggar, *ROMM,* 21 : 47-65.

Gast,. et H., Claudot, 1973 *La Terminologie de parenté chez les Kel Ahaggar, Essai d'analyse sémantique,* ronéo., 43 p.

Guignard, E., 1975 *Le Ventre et le dos. Essai sur les structures de parenté d'une fraction touarègue de Haute Volta,* thèse de 3e cycle, Paris, EPHE, 346 p. ronéo.

– 1984 *Faits et Modèles de parenté chez les Touaregs Udalan,* Paris, L'Harmattan, 260 p.

Guillaume, H., 1976 Les liens de dépendance à l'époque précoloniale chez les Touareg de l'Imannen (Niger), ROMM, 21 : 111-129.

Hajnal, J., 1963 Concept of random mating and the frequency of consanguineous marriage, *Proceedings of the Royal Society B.,* vol. 159 : 125-77.

Héritier, F., 1982 *L'Exercice de la Parenté,* Paris, Gallimard, 200 p.

Hamani, D., 1975 *Contribution à l'étude de l'histoire des Etats Hausa : l'Adar précolonial (République du Niger)* Niamey, Institut de recherches en sciences humaines (Etudes nigériennes, 38), 277 p.

Ibn Abi Zayd Al Qayrawani, 1968 *La Risăla ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite mălikite,* texte arabe et trad. franç, de Léon Bercher, Alger, éd. populaire de l'armée, 371 p.

Jaussen, A., 1948 *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* Paris, 448 p.

Jemma, D., 1972 Les Artisans de l'Ahaggar, *Libyca,* XX : 269-90.

Keenan, J., 1977 Power and wealth are cousins : Descent, class and marital strategies among the Kel Ahaggar (Tuareg-Sahara), *Africa,* 47 (3) : 242-52 et 47 (4) : 333-343.

Keesing, R., 1968 On descent and descent groups, *Current anthropology,* 9 (5) : 453-54.

– 1970 Shrines, ancestors,and cognatic descent : The Kwao and the Tallensi, *American anthropologist 72 :* 755-75.

Khamidoun, A., 1976 *Contes et récits des Kel Denneg,* publiés par K.G. Prasse, Copenhague, Akademisk Forlag, 135 p.

Leach, E.R., 1968 *Critique de l'anthropologie,* Paris, PUF, (Collection Sup.), 238 p.

Levi-Strauss, C, 1959 Le problème des relations de parenté, in *Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes. Système de parenté,* Paris, EPHE, 6e section : 13-20.

– 1967 *Les Structures élémentaires de la parenté,* Paris/La Haye, Mouton, 591 p. (1re éd., Paris, PUF, 1949).

Marty, A., 1975 *Histoire de l'Azawagh nigerien de 1899 à 1911,* Paris, Mémoire de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 156 p. ronéo.

Murdock, G.P., 1949 *Social structure,* New York, MacMillan, XX, 387 p.

Murphy, R.F., 1963 Social distance and the veil, *American anthropologist,* 66 : 1257-74.

– 1964 Social structure of the southeastern Tuareg, Papers for *Symposium n° 24 of the Wenner Gren Foundation for Anthropological research,* 30 p.

– 1967 Tuareg kinship, *American anthropologist,* 69 (2) : 163-70 (trad, fse in *ROMM,* 21, 1976).

Needham, R., 1964 Descent, category and alliance in Siriono society, *Southwestern Journal of Anthropology,* 20 : 229-40.

– 1966 Terminology and alliance, I, *Sociologus,* 16 : 141-57.

Needham, R., (sous la direction de), 1977 *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique,* Paris, Le Seuil (traduit de l'anglais, 1971), 337 p.

Nicolaïsen, J., 1963 *Ecology and culture of the pastoral Tuareg – with particular reference to the Tuareg of Ahaggar and Ayr –,* National Museum of Copenhagen (Ethnographical series, IX), 548 p.

– 1971 The Structural study of kinship behaviour with particular reference to Tuareg concept, *Folk,* 13 : 167-94.

Norris, H.T., 1975 *The Tuaregs. Their Islamic legacy and its diffusion in the Sahel,* Londres, Aris and Phillips Ltd, 234 p.

Ouitis, A., 1977 *Les Contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois,* Alger, Documents du CRAPE, ONRS, 128 p.

Oxby, C, 1978 *Sexual division and slavery in a Twareg community. A study of dependence.* Ph. D. dissertation, School of Oriental and African studies, London, 301 p., ronéo.

Poncet, Y., *et al,* 1983 *La Région d'In Gall-TegiddanTesemt (Niger), Programme archéologique d'urgence 1977-1981. Atlas,* Niamey, Institut de recherches en sciences humaines (Etudes nigériennes, n° 47), 89 p., 10 cartes.

Régnier, Lt., 1961 A propos du droit au commandement chez les Kel Ahaggar, *Bulletin de Liaison saharienne,* 41 : 55-65.

Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 21, 1976 + tiré à part intitulé : *Dix études sur l'organisation sociale chez les Touaregs,* 173 p.

Salifou, 1973 *Kaoussanoularévolte senoussiste,* Niamey, Institut de Recherches en sciences humaines, (Etudes nigériennes, 33), 228 p.

Scheffler, H., 1964 Descent concepts and descent groups : The Maori case, *Journal of the Polynesian society,* 73 : 126-33.

– 1965 *Choiseul Island social structure,* Berkeley, University of California Press, 322 p.

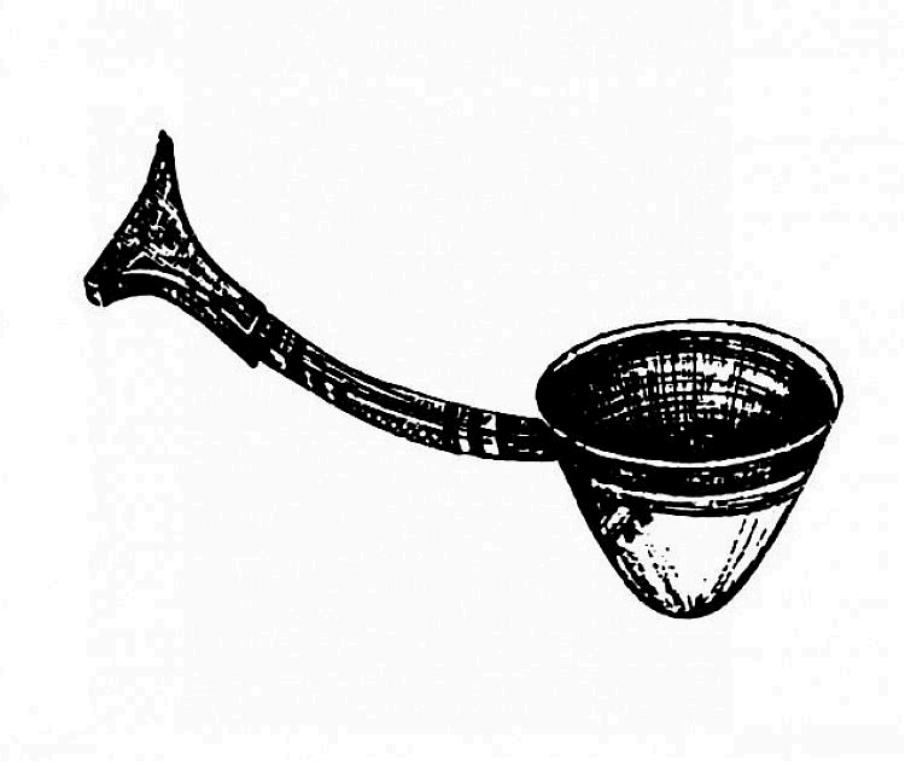
– 1966 Ancestor worship in anthropology : Or, observations on descent and descent groups, *Current anthropology 7* (5) : 541-50.

Strathern, A., 1973 Kinship, descent, and locality : some New Guinea examples, in J. Goody (éd.), *The Character of kinship,* Cambridge, Cambridge University Press : 21-33.

Tardits, C, 1976 Conclusion. Colloque L'organisation sociale chez les Touaregs, *ROMM,* 21 : 163-71.

Vallet, M., 1964 Généalogie des « Kel Rela », tribu de commandement des Touaregs Hoggar, Paris, Centre d'études maghrébines, ronéo, 260 p.

Lexique des noms communs



1 Les lettres W, Y, H, indiquent la forme sous laquelle le terme défini est employé dans les différents dialectes touaregs :

2 W : *tawəlləmmət,* parler des Iwəlləmmədăn Kəl Dənnəg (région de l'Azawagh nigérien).

3 Y : *tayəṛt,* parler des Kəl Ayăṛ (massif de l'Aïr) et des Kəl Gərəs (région de Madawa, Niger méridional).

4 H : *Tahăggart,* parler des Kəl Ăhăggar algériens (massif de l'Ăhăggar).

5 La barre oblique (/) sépare singulier et pluriel : ex : *abobaẓ/ibobaẓăn.*

La forme féminine (sing./plur.), marquée généralement par un *t* initial et final, est indiquée immédiatement au-dessous : ex. : *tabubaṣt/shibobaẓen.*

Dans certains cas, les variations dialectales peuvent n'affecter que l'une des formes (masculin ou féminin, singulier ou pluriel).

Ex. : ədaggal / Y : idəwlăn ; W : idulăn // beau-père, gendre...

Suivant l'usage établi par le Père de Foucauld et suivi par les autres auteurs, les termes sont classés par ordre alphabétique des racines consonan-tiques, déterminée en faisant abstraction de toutes les voyelles, et s'il y a lieu, des préfixes consonantiques et des désinences. Ex. : *amghar, tamghart,* racine : *MGhr.*

W : abba/abbatãn // père, réel ou classificatoire.

Y :adda/addatãn // père, réel ou classificatoire.

W : abobaẓ/ibobaẓăn, tabobaṣt/shibobazen // cousin(e) croisé(e), réel(le) ou classificatoire.

Y :(Kəl Fərwan) : əbobaz/ibubazăn,tabubast/tibubaẓen // cousin(e) croisé(e), réel(le) ou classificatoire.

bărar/bărarăn // enfant, petit garçon.

tabărart/tibăraren, shibăraren // fille, fillette.

/ibategh // biens collectifs (cf. Guignard)

abătol/ W : ibətal, Y : əbtal // trou dans le sol (quelle que soit sa forme ou sa dimension). Par ext., terrain formant cavité naturelle.

H :tadabit/tidabitin // biens inaliénables.

iddarăn (dans l'expression : akh iddarăn « le lait vivant ») nom verbal issu de əddər // vivre, être vivant.

edărăf/idərfan // esclave affranchi.

W : tadist/ shidusen//

H :tesa // ventre (cf. Claudot).

23 əḍaggal // W : iḍulăn, Y : iḍawlãn // beau-père, gendre (termes réciproques) / beaux-parents.

24 təḍaggalt / W : shiḍulen, Y : tiḍəwlen // belle-mère, belle-fille, bru (termes réciproques).

25 anăstafidet // titre de l'actuel chef suprême des Kəl Awãy.

26 W : ăg /ayt // fils

27 H :dag /ayt // fils

28 ogədən < agdu // être égal, (en ãge, dimension, poids, en nombre, etc.) (cf. Guignard)

29 tagəlmust / tigəlmas, shigəlmas // voile de visage de l'homme touareg.

30 tagrəst // saison froide.

31 tegăze / W : shigəzz, Y : tigəzza

32 H :təg Yəhe (sans pluriel) // fils ou fille de sœur (neveu ou nièce, réel(le) ou classificatoire (cf. Introduction).

33 aghil / ighăllăn // avant-bras // coudée // sud. Par ext., surnom de la falaise de Təgidit, au sud d'Agadez.

34 agholla / ighollăn // titré du chef de certaines tribus Kəl Gərəs // chef (quelconque) (cf. Bonte).

35 H :aγrəf / iγərfən // peuple (cf. Claudot)

36 W, Y : aghrəf / ighaəfăn // peuple

37 gharat // saison de la récolte.

38 eghăwel / ighăwelăn // homme noir d'origine esclave (esclave noir vivant en liberté sans être formellement affranchi).

39 aghiwăn / ighăwnatăn // campement // foyer, maison // famille.

40 ehăn / H : ihănăn, Y : yăṇăn, WY : iṇăn // tente, maison, famille.

41 eḥăre / iḥərwăn // bétail // biens.

42 ejwăl / ejwălăn (< əjwəl) // marque de propriété.

43 əkkoẓ (masc), əkkoẓat (fem.) // quatre.

44 akli / Y : əklăn, WY : eklăn, H : iklăn

45 taklit / taklaten, H : tiklaten // esclave, captif, captive.

46 ekărbăn / ikărbănăn // paillotte rectangulaire.

47 takărakiṭ (sans pluriel) // timidité, honte, respect.

48 W, Y : təkasit / tikasiten (n.v. < kusat) // héritage.

49 təkasit / tikashiten (Kəl Fərwan sud, cf. Oxby) // héritage.

50 H :takasit / tikusa // héritage.

51 Y :takujjilt (Kəl Ăwăy) //bătarde (cf. Bourgeot)

52 taḳute / tiḳutawen // aumône.

53 W : aləggus / ilusăn (masc. et fem.)

54 Y : aləggəs / iləwsãn // beau-frère, belle-sur (par alliance)

55 əl khabus // biens inaliénables (cf. Bourgeot).

56 ələlli / ilăllăn // homme libre.

57 W : aləs / meddăn // homme.

58 Y :eləs / meddăn // homme.

59 anəmalu / inəmula < alu (v.) // « Ceux qui sont semblables l'un à l'autre » (cf. Casajus) // « homme envers qui on n'a pas d'inimitié » (cf. Gast).

60 ṃa / ṃătt, ṃaw // mère.

61 W : măddăn // masc. plur., sert de pl. pour ṛuṛ et ăg // fils (pl.) de, enfants.

62 H :mədden // masc plur., sert de pl. pour rur et ăg // fils (pl.) de, enfants.

63 W : amădray / imaḍrayăn, tamăḍrayt / shimăḍrayen

64 Y :amədray, // frère cadet, sœur cadette.

65 tamədrayt (Kəl Farwan, cf. Casajus)

66 W : aməghid / iməghad, H : imyad // tributaire, dépendant, vassal (cf. Bernus et Claudot).

67 W, Y : amghar / imgharăn, tamghart // homme grand (d'âge ou de situation familiale ou sociale) // terme de respect pour le père, la mère, les parents ascendants // chef, patron // chef de tribu.

68 W : amăqqar / imăqqarăn, tamăqqart / shimăqqaren

69 Y : aməqqar, tamãqqart (Kəl Farwan, cf. Casajus) frère aîné, sur aînée.

70 W : amărăw / imərwăn, tamărăwt / shimərawen

71 Y : əmaraw / imarawãn, tamarawt / timərawen // parent ascendant (père, grand-père, aïeul, oncle ; au masc. pl. peut signifier parents (père et mère).

72 Y : emiji / imijawăn // ami.

73 amajəgh / imajəghăn, tamajəght / timajeghen, shimajeghen // homme ou femme appartenant à la catégorie sociale politiquement dominante. Souvent traduit par « noble ».

74 W, Y : təmajəq // langue touarègue.

75 H : tamahaq // langue touarègue.

76 W : amənokal / imənokalăn.

77 Y : əmnokal / əmnokalăn // : chef suprême.

78 H :amənukal / imənukalən.

79 temeṭ / timeṭen // matrice, (utérus, viscère où a lieu la conception) // parenté (lien de consanguinité) // personnes parentes.

80 enăd / inadăn // artisan.

81 anna / annatãn // mère, réelle ou classificatoire.

82 W : tantut / shidoden, tidoden

83 Y : tamtət / tyădoden // femme // épouse.

W : annãt-ma / annãt-maw // oncle, frère de la mère, réel ou classificatoire.

Y : anwət-ma (Kəl Fərwãn) // oncle, frère de la mère, réel ou classificatoire.

Y : anət ma (Kəl Fərwăn) (cf. Casajus) // l'oncle de l'oncle.

W : aṛa / aṛatăn n.v. < aṛəw // engendrement, enfantement, accouchement, mise-bas, production // progéniture // enfant, rejeton, descendant, fruit, produit.

aṛa n tanṭut d aləs // cousins croisés.

ara n meddãn // cousin(e)s parallèles patrilatéraux(-ales).

aṛa n təḍoḍen // cousin(e)s parallèles matrilatéraux(-ales).

ăṛat əyyăn da // « c'est la même chose » : ăṛat/ărătăn // chose əyyăn //

un, une da // ici, là, au lieu en question.

H : irəg^{y}ənatən // « mélangés » (cf. Claudot).

W : aruru / irurăn // colonne vertébrale, p. ext. dos.

Y : ărori / irorăn // colonne vertébrale, p. ext. dos.

H : aruri / // colonne vertébrale, p. ext. dos.

aṛṛaw / aṛṛawăn // fils, fille // enfants.

taṛṛawt / taṛṛawen // fils, fille // enfants.

sədis // six.

sədisăt // six.

asakat / isakatăn // résidence uxorilocale (cf. Bourgeot).

anəsləm / inəsləmăn // musulman, homme lettré, homme religieux, marabout.

əsaməd / isumad // sac à cueillir.

W : əsshin // deux.

105 sănatat // deux.

106 Y : əsnat // deux.

107 əsnatăt // deux.

108 tashawe / tishawayen // résidence néo-virilocale (cf. Bourgeot).

109 H : ti // père (sing.).

110 Y : tyay // père sing.).

111 W : shi // père (sing.).

112 əṭṭəbəl / əṭṭəbəlăn // tambour, insigne du commandement // ensemble politique // chef souverain commandant cet ensemble.

113 atgham / itghaman // paillotte conique.

114 ta n kebit // neveu utérin proche (cf. Guignard).

115 tewăhăyt / tiwăhăyen // femme esclave épousée par son maître.

116 ăwelăn // saison chaude.

117 wələt / W : ăsshet, WY : shet // sœur, parente collatérale, cousine parallèle.

118 Y : wələt-ma / shăt-ma // sur, parente collatérale, cousine parallèle.

119 H : ələt-ma // sœur, parente collatérale, cousine parallèle.

120 tiwse / tiwsiwin // redevance annuelle fixe, tribut, impôt annuel fixe.

121 W : tăwshet / tăwsheten // paume de la main // tribu //p. ext. peuple.

122 H : tawsit / tiwsatin // paume de la main // tribu // p. ext. peuple.

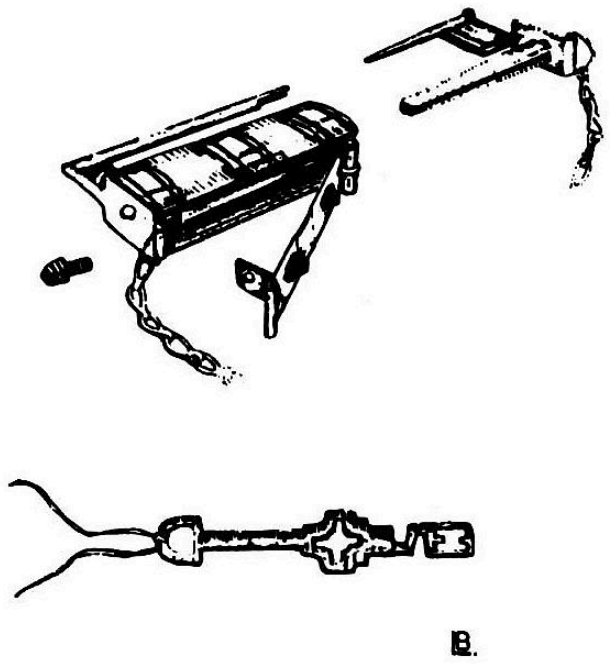
123 W : yel // saison des pluies.

124 Y : ayyaw // ayyawăn // petit-fils.

125 H : aməzzaɣ / iməzzaɣən // campement de section (cf. Claudot).

126 azgãr / izəgrãn // buf, taureau.

Index



Noms de personnes 1

Asakkaber, « Le trotteur », surnom de l'ancêtre mythique des Illabãkãn, 134, 135, 137.

Buḍal ăg Ăkhmăd I n Shilken (Kəl Gərəs, tambari), 242, 273.

Emmawilăg Bălam (Taməjirt, ḥakami), 302, 309.

Ǝl Jilani ăg Ibrahim (Kəl Dənnəg, amənokal), 282.

Fihrun ăg Ǝlinsar (KəlTəlatayt, amanokal), 225, 226, 230.

Ḳawəsăn ăg Mukhămmăd (Ikăẓkăẓăn), 163.
Kuseilata, héros mythique, archétype de la résistance des Touaregs à l'islamisation-arabisation, 134, 135, 137.
Musa ăg Bodal (Kəl Dannag, amanokal), 286.
Ṃusa ag Emastan (Kəl Ahaggar, amənûkal), 163, 170.
Ti n Hinan [Tine Hinane] (Kəl Ahaggar, ancêtre mythique féminine), 183, 187.
Yunis (sultan d'Agadez), 84.

Noms de lieux 2

Aḍăr (région, Niger), 281, 282, 283, 285, 286, 308.
Aderbissinat (localité, Niger), 102.
Adghagh [Adrar des Ifoghas] (région, Mali), 134, 135.
Agãdãz [Agadès, Agadez] (ville, Ayăṛ, Niger), 84, 100, 102, 109).
Ahăggar [Hoggar] (région, Algérie), 29, 161, 162, 163, 164, 169, 176, 179, 182, 187, 211, 235.
Ayăṛ [Aïr] (région, Niger), 30, 84, 239, 286.
Azăwagh (région, Niger), 38, 132, 136, 282, 283, 308.
Bărmăw [Barmou] (village,Aḍăr, Niger), 281.
Bilma (localité, Niger), 109.
Dakoro (localité, Niger), 102.
Ǝdələs[Idélès], (village,Ahãggar, Algérie), 162, 164, 178, 188.
Ǝlli (vallée, Aḍăr, Niger), 281, 282, 283, 285.
Galmi (village, Niger), 240.
Gouré (ville, Niger), 109.
Idingiri (vallée, puits, Azăwagh, Niger), 132, 138.
Ingal [In Gall], (village, Niger), 141, 148, 240.

Inn Ăggăr [In Waggeur] (puits, station de pompage, Azăwagh, Niger), 132.
In Aráman (vallée, puits, Azăwagh, Niger), 132.
In Salah (ville, Algérie), 173, 176.
Kaw Kao (village, Aḍăr, Niger), 282.
Keta (Keita vallée, village, Aḍăr, Niger), 281.
Kidal (ville, Adghagh n Ifoghas, Mali), 135.
Kornaka (village, Niger), 102, 107.
Kurăyya [Kureya] (vallée, village, Aḍăr, Niger), 281, 282, 283, 285, 286, 301, 303, 309, 310, 313.
Madaoua (ville, Niger), 102, 240.
Maradi (ville, Niger), 102.
Marandet (puits, village, sud Ayăṛ, Niger), 109.
Meniet (région, Ăhăggar, Algérie), 185.
Mərtûtək [Mertoutek], (centre de culture, Ãhãggar, Algérie), 159-189.
Shăba (vallée, Aḍăr, Niger), 281, 282, 286, 287, 301 ; 303, 309, 310, 314, 315.
Shadəwənka [Chadawanka] (village, Aḍăr, Niger), 282.
Shi n Salatin [Tchin Salatin] (puits, Azăwagh, Niger), 132.
Shi n Tăbăraden [Tchin Tabaraden] (centreadministratif, Azăwagh, Niger), 132, 135, 282, 287.
Shi Walləmbăn(vallée, Azăwagh, Niger), 141.
Tabəlagh [Tabalak] (lac, Azăwagh, Niger), 281.
Tadărast (région, Sud d'Ingal, Niger), 148.
Tamanγasət [Tamanrasset], (ville, Ăhăggar, Algérie), 163, 164, 176, 185, 189.
Tamesna (région, Niger), 163.

Tamzak [Tamgak] (montagne, Ayăṛ, Niger), 84.
Tanout (localité, Niger), 102.
Ṭawa [Tahoua] (ville, Aḍăr, Niger), 30, 32, 102, 279, 281,’ 308, 315.
Taẓruk [Tazrouk] (village, Ăhăggar, Algérie), 164.
Tefəḍəst (massif montagneux, Ăhăggar, Algérie), 161, 164.
Tagama (région, Niger), 102.
Təgədda n Tesəmt (village, Niger), 283.
Telămse [Tilemsi] (vallée, Adghagh n Foghas, Mali), 134.
Ti n Tarabin [Tin Tarabin] (région, Ăhăggar, Algérie).
Tit (village, Ahăggar, Algérie), 162.
Touat (région, Algérie), 162, 163.
War iha mija [Ouirihamija] (vallée, village, Aḍăr, Niger), 281.

Noms de groupes

AGUH EN TAHLE (Kəl ăhăggar), 200.
ANƎGARAM (Tatmakarett, Kəl Gərəs), 241, 262.
ANGWA (Tatmakarett), Kəl Gərəs), 241.
ARABES, 146, 147, 202, 203.
ĂYT LAAWYƎN (Kəl Ăhăggar), 186, 200.
ĂYTTĂWARI (Kəl Dənnəg), 137, 138.
AZUEMELLƎN (Kəl Unuar, Kəl Gərəs), 241, 262.
DAGΓ ALI (Kəl Ăhăggar), 183, 200.
ƎSSHƎRIFĂN (Kəl Gərəs), 241.
ḤARAṬIN [Harratines], cultivateursnoirs du Sahara, 29, 32, 159-189.
IBĂḌĂYḌAYĂN (Kəl 3ghlal, Kəl Dannag), 146, 147.
IBĂLĂLEGĂN (Izəryadăn, Kəl Dannag).

IBARAKITĂN (Kəl Dannag), 314.
IBƎRGALĂN (Kəl Făday, Kəl Ayăṛ), 146, 147.
IBOGLĂN (Kəl yəla, Kəl Ăhăggar), 200, 201, 203.
IBOTƎNATƎN (Kəl Ăhăggar, vivant au Niger), 200, 203.
IDAMOSĂN (Udalăn), 210, 212, 215.
IḌĂRĂGGAGAN (KəlĂtăram), 227, 228, 229, 230, 231, 232.
IDĂKAYĂN (Taməjirt, Kəl Dannag), 286, 287, 294-315.
IFOGHAS, [Ifughas, Ifôγas], (Kəl Ădghagh), 10, 134, 135, 137, 138, 198, 200, 203, 227.
IGHAYAWĂN (Tohajis, Kəl Gərəs), 240, 242, 244, 252, 253, 255, 262, 264, 266, 267, 268.
IHAḌANARƎN (Kəl Ăhăggar), 199, 203.
IHĂGGARƎN (Kəl Àhãggar), 163, 165, 188, 196.
IKADƎYƎN (Kəl Ăhăggar), 200, 203.
IKƎNBÎBƎN (Kəl Ăhăggar), 200, 203.
IKƎRRƎMOYƎN(KəlĂhăggar), 201, 203.
IHƎYAWƎN HADA (Isəqqəmăran, Kəl Ăhăggar), 189, 196, 200.
IKOTESSƎN (Kəl Ăhăggar), 184.
ILLABAKĂN (Kəl Dannag), 28, 107, 129-157.
IMMƎDDƎDRĂN (Kəl Gosi), 135, 137, 146, 147.
IMÛHAL (Kəl Ăhăggar), 182, 188.
INĂMĂGRAWĂN (Kəl Dannag), 146, 147, 155.
INƎMBA (Kəl Ăhăggar).
INƎSLƎMĂN, 263.
IRƎĞƎNATƎN (Kəl Ăhăggar) (« Les Mélangés »), 200, 202, 203.
ISAWĂGHĂN (habitants d'Ingal et de Tegidda n Tesəmt), 141.

ISƎQQEƎMARƎN (Kəl Ăhăggar), 163, 164, 169, 170, 176, 179, 196, 200, 203

ITESĂN (Kəl Gərəs), 241, 262.

IWƎLWƎLĂN (Tamajirt, Kəl Dənnəg).

IWƎLLƎMMƎDĂN KƎL ĂTĂṚAM, 143, 208, 209, 214, 224, 231, 233, 234, 236.

IWƎLLƎMMƎDĂN KƎL DƎNNƎG, 5, 10, 34-57, 132, 281.

IZELITĂN (Kəl Fădăy, Kəl Ayăṛ), 146.

IZERYADAN (Tamajirt, Kəl Dannag), 286, 294, 303-315.

KARABASĂN (Kəl Ătăram), 227

KƎL ADGHAGH, 5.

KƎL AGAYS (Kəl Ătăṛam), 226, 227.

KƎL AGƎLƎL (Kəl Unuar, Kəl Gərəs), 262, 263.

KƎL AΓRƎM (Kəl Ăhăggar), 188.

KƎL ĂHĂGGAR, 10, 12, 29, 32, 33, 34, 63, 65, 70, 73, 75, 141, 143,161, 162, 163, 179, 180, 183, 192, 195, 200, 203, 258.

KƎL ĂHĂRA (Kəl Ătăṛam), 227.

KƎL AHNET(Isaqqamaran, Kəl Àhãggar), 200.

KƎL AMƎĞID (Kəl Ăhăggar), 184, 188.

KƎL ANTESSAR (Mali), 6.

KƎL ANTƎDƎNI(Tohaji, Kəl Gərəs), 252, 253, 254, 255, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267.

KƎL ARAFSA (Kəl Ăhăggar), 200.

KƎL ĂSSATAFAN, 241.

KƎL ĂWĂY (Kəl Ayăṛ), 5, 10, 11, 28, 30, 32, 33, 65, 73, 83-97, 275.

KƎL ĂYĂṚ, 141, 143.

KƎL AZAR (Tatmakarett, Kəl Gərəs), 241, 245, 253, 254, 258, 260, 261, 268.

KƎL DƎNNƎG, 136, 281-286, 309-310, 314.

KƎL ƎHƎN MƎLLƎN (Kəl Ăhăggar), 200, 203.

KƎL ƎGHLAL (Kəl Dənnəg).

KƎL ESSUK *(Inəsləṃan,* Kəl Ătăṛam, 134, 215.

KƎL FĂDAY (Kəl Ăyăr), 141.

KƎL FƎṚWAN (Kəl Ăyăr), 5, 10, 12, 14, 18, 59-81, 99-127, 235, 273, 284, 291.

KƎL GƎRƎS, 4, 10,14, 27, 29, 30, 33, 34, 112, 125, 146, 236, 239-275, 286, 295, 298, 299.

KƎL GHERIS (Kəl Ătăṛam), 209, 210.

KƎL GOSI (Imməddədrăn), 134.

KƎL GRETT (Tohaji, Kəl Gərəs), 255.

KƎL IMMIDIR (Isəqqəmarən, Kəl Ăhăggar), 185, 200.

KƎL INΓAR (Isaqqamaran, Kəl Ăhăggar), 176, 200.

KƎL ΓƎLA (Kəl Ăhăggar), 27, 30, 33, 34, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 258.

KƎL KUMMER (Kəl Ătăram), 10, 16, 227.

KƎL MƎRTUTƎ (KəlĂhăggar), 159-189.

KEL NĂN (Kəl Dənnəg), 283, 284.

KƎL TAGAYS (Kəl Gərəs), 241.

KƎL TAGIWELT (Kəl Ătăṛam), 227.

KƎL TALAGH-LAGH(ratt.Kəl Gərəs), 241, 245.

KƎL TAẒULƎT (Isaqqamaran, Kəl Ăhăggar), 200.

KƎL TƎMASHƎQ, Kəl Təmaseq, nom que se donnent eux-mêmes les Touaregs, 84, 85, 131, 278.

KƎL TƎLATAYT (Kəl Ătăram), 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232.

KƎL TSƎRƎZƎRĂN (Tatmakarett, Kəl Gərəs), 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 256, 258, 260, 261,- 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 274.

KƎL TƎFƎḌƎST (Isaqqamaran, Kəl Ăhăggar), 188.

KƎL ULLI (Kəl Ăhăggar), 162, 165, 175, 183, 184, 186, 188.

KƎL UNUAR (Kəl Gərəs), 241, 262.

KƎL ZINGE (Udalăn), 212.

KUNTA (Arabo-Berbères, Mali, Niger, Algérie), 6, 134.

MASSUFA [MESUFA] Nom sous lequel sont désignés les Berbérophones porteurs de voile vivant au Sud du Sahara par les voyageurs arabes du Moyen Age. Strate de population antérieure aux Touaregs actuels, 193.

MRABṬIN [MRABTINES], 163, 178.

OWOWELĂN (Taməjirt, Kəl Dannag), 286, 298, 303-311, 314.

ŠAMBA [Chaamba], Algérie, 196, 200, 203.

SANDARATA, 193.

TABANKORT (Kəl Ătăṛam), 227.

TADADA (Kəl Gərəs), 253.

TAGANA (Tatmakarett, Kəl Gərəs), 241.

TAGHĂYTAMUT(Kəl Ătăram), 227, 228, 229.

TAMƎJIRT (Kəl Dannag),277, 297-315.

TAMƎZGƎDDA (Kəl Dənnəg), 136, 282.

TARFA(Illabăkăn,KəlDannag), 138, 146, 147.

TASHƎL (Tatmakarett, Kəl Gərəs), 241.

TATMAKARETT (Kəl Gərəs), 241,252, 253, 260, 262.

TAYTOQ (Kəl Ăhăggar), 199, 200.

TEĞƎHE MƎLLƎT (Kəl Ăhăggar), 198, 200, 203.
TEGIBO (rattachés Kəl Gərəs), 241.
TOHAJI (Kəl Gərəs), 240, 241, 242, 252, 255, 258, 262, 268.
TUGĂY (Taməjirt, Kəl Dənnəg), 207-236.
UDALĂN (Burkina-Faso, [Haute-Volta]), 10, 12, 17, 21, 29, 33, 143, 207-236.
ULAD ZƎNNANI (Arabes), 200, 203.
ZURMUNI (Tatmakarett, Kəl Gərəs), 241.

Mots-clefs

affiliation, 28, 29, 30, 31, 184, 242, 257, 269, 273, 280, 289, 290, 294.
affinité, 6, 8, 25, 64, 77, 88, 90, 91, 197, 204, 295.
ainesse (seniorité), 6, 17, 42, 54, 62, 84, 89, 125, 143, 144, 148, 199, 208, 210, 218, 223, 226.
alliance, 14-27, 83, 200, 215, 229, 231, 298.
amghar 29, 45, 148, 150, 180, 212.
analyse componentielle, 7, 8, 60, 68.
aŋŋat-ma, 42, 55, 65, 66, 67, 73, 76, 127, 140, 143, 144, 271.
bifurcation, 9, 11, 12, 14, 23, 24, 34, 70, 71, 194, 198, 224, 271, 272.
bilatéralité, 16, 113, 114, 115, 120, 166, 198, 208.
campement, 13, 18-20, 29, 76, 77, 81, 101, 106-112, 123, 141, 148-156, 195, 212, 229, 240, 287, 303.
collatéralité, 52, 64, 71, 73, 78, 80, 88, 90, 291, 292.
conjoint, 16.
consanguinité, 6, 8, 9, 25, 88, 91, 197, 242, 278, 290, 293, 295, 299, 312, 314.
contes, 18.

coopération économique, 25, 30, 32, 175, 180, 188, 193, 239.
cousins croisés, 9, 11, 12, 23, 25, 26, 31, 48, 51, 62, 63, 70, 71, 72, 79, 84, 85, 94, 111, 121, 122, 125, 143, 144, 198, 208, 209, 212, 292.
cousins germains, 2, 71, 78, 125, 292.
cousins parallèles, 6, 9, 11, 12, 23, 25, 26, 41, 48, 50, 51, 62, 63, 64, 67, 69, 71, 78, 84, 85, 111, 121, 122, 125, 143, 144, 198, 208, 211, 212, 214, 292, 293.
dème, 28.
échange généralisé, 6, 7, 15, 16, 17, 19, 23, 194, 208, 221, 223, 224, 228, 229.
en spirale, 17, 218, 233.
eklan (akli), 32, 100-124, 149, 150, 153, 200, 203, 212, 250, 278-315.
endo-exogamie, 33.
endogamie, 15, 16, 22, 24, 26, 192, 195, 196, 198, 200, 203, 204, 208, 212, 235, 270, 295-310.
de tawshet, 7, 8, 15, 16, 17, 19, 23, 27, 28, 29, 30, 145, 150, 157, 184, 194, 196, 197, 214, 270.
de rang et/ou statut, 15, 121, 125, 204, 270.
de groupe local, 169, 175, 180, 186, 188, 270, 298, 304, 305, 306, 309.
lignagère, 24, 217, 224, 227.
əsuf, 18.
əṭṭəbəl, 29, 131, 132, 134, 136, 138, 141, 145, 146, 165, 180, 192, 197, 199-200, 202, 204, 240, 248, 262.
exogamie, 195, 196, 211, 217, 218.
filiation, 6, 9, 14-27, 131, 143, 191-205, 208, 247, 289-298.
bilatérale, 16, 115, 166, 194, 195, 198.
bilinéraire, 28, 142.

cognatique, 4, 28, 30, 145, 247, 252, 256, 269, 271, 272, 278, 288, 290, 293, 294, 295, 299, 310, 312, 314.
indifférenciée, 27, 28, 29, 85, 95, 145.
matrilinéaire, 3, 4, 17, 27, 28, 29, 74, 97, 111, 118, 119-120, 124, 131, 142, 183, 194, 205, 224, 242, 248, 268, 269, 273, 281, 288, 315.
patrilinéaire, 4, 17, 28, 29, 115, 123, 131, 141, 142, 165, 194, 224, 261, 281, 288.
unilinéaire, 4, 14, 22, 28, 142, 192, 278, 280, 289, 295, 312, 315.
fratrie, 136, 145, 233.
généalogie, 4, 14, 20, 23, 111, 132, 136, 139-144, 161, 166, 180, 192, 193, 199-200, 203, 219, 239, 242, 245, 247, 248, 256, 277, 288, 290.
génération, 6, 65, 90, 215.
dans la terminologie, 9, 85, 88, 91, 125.
généalogique, 61, 65, 68, 192, 199, 200, 249, 300.
germains, 6, 21, 25, 64, 66, 67, 68, 69, 141, 145, 148, 192, 219, 249, 264, 270, 291, 294.
groupe de filiation, 7, 14, 15, 27-31, 96, 111, 142, 157, 166, 180, 181, 185, 237, 240, 242.
cognatique, 28, 30, 31, 157, 192, 249.
unilinéaire, 4, 7, 8, 14, 17, 20, 27, 28, 212, 227, 248, 278.
hypergamie, 93, 97, 202, 203.
hypogamie, 33, 38, 148, 173, 196, 201, 202, 203, 204, 227.
ighăwelăn (eghăwel), 14, 30, 32, 42, 103, 104, 106, 162, 239, 240, 260, 261, 269, 270, 273, 274, 275.
imajaghăn (əmajagh), 14, 18, 29, 30, 34, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 131, 136, 145, 146, 209, 212, 224, 239, 240, 261, 263, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 282, 285, 308, 309, 313.

imaghad (aməghid), 18, 28, 29, 32, 102, 103, 104, 108, 110, 129-157, 196, 200, 203, 209, 210, 240.
inăḍăn (enăḍ) (artisan), 80, 95, 102, 103, 104, 106, 108, 110, 114, 115, 212.
inəsləmăn (anəsləm), 134, 153, 200, 241, 268, 282.
Islam, 7, 16, 27, 35, 91, 92, 93, 112, 115, 124, 131, 198.
lignage, 17, 21, 28, 29, 111, 141, 142, 143, 144, 165, 172, 181, 184, 188, 210, 211, 212, 213, 215, 222, 223, 224, 227, 230, 231, 233.
lignée, 17, 21, 23, 29, 32, 85, 95, 96, 141, 165, 170, 180, 192, 200.
mariage, 13, 25, 33, 74, 91-94, 116, 208, 211, 284.
avec des esclaves, 33, 34, 92, 93, 97, 196, 202, 250, 260, 270.
avec la cousine croisée matrilatérale, 17, 20, 122, 215, 218, 224, 228.
avec la cousine croisée patrilatérale, 19, 228.
avec la cousine parallèle matrilatérale, 19, 21, 222, 223, 233, 258.
avec la cousine parallèle patrilatérale, 8, 24, 131, 197, 218, 228, 233.
endogame, 8, 15, 17, 21, 31, 33, 93, 94, 169, 194, 211, 218, 232, 250, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 270.
entre conjoints de différentes générations, 17, 259.
entre cousins germains, 8, 14, 15, 17, 23, 24, 25, 78, 122, 169, 194, 197, 233, 258, 259, 264, 299, 307.
exogame, 93, 195, 196, 258, 260, 262.
indirect, 17, 219, 222, 228, 232.
par rapt, 19, 29, 94, 157.
rituel de, 18.
mariage préférentiel.
avec la cousine croisée matrilatérale, 3, 6, 7, 15, 16, 19, 26, 32, 92, 185, 194, 197, 208, 214, 223, 224, 233, 235, 258, 271.
entre cousins croisés, 16, 79, 92, 123, 125, 142, 144, 150, 197.
mythes, 18, 135.

politique, 4, 14, 29, 30, 31, 34, 84, 195, 204, 224, 240, 247, 272, 274.
pouvoir.
et filiation, 34, 247.
et stratégies matrimoniales, 4, 25, 231, 256-270.
prestations matrimoniales, 20, 32, 93, 122, 234, 284.
prohibitions matrimoniales, 15, 19, 23, 24, 92, 142, 145, 150.
rangs, 4, 5, 31, 90, 102, 192.
résidence, 6, 13, 25, 28, 30, 32, 96, 117, 118, 192, 204, 247, 300, 310.
avunculocale, 14, 253, 257, 261.
comme déterminant de l'affiliation, 111, 245, 257, 268, 269, 310, 313.
patrilocale, 14, 74, 245, 249, 257, 261, 265, 268, 272.
uxorilocale, 95, 96, 97, 178.
virilocale, 95, 123.
segmentation, 28, 31, 145, 146, 249, 256, 274, 298, 307, 309.
stratégies matrimoniales, 4, 17, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 84, 91, 101, 120-123, 150, 156, 169, 188, 196, 204, 247, 250, 256, 258, 263, 269, 270, 285, 315.
structures complexes de la parenté, 35, 94.
tabobaṣt, 25, 48, 84, 89, 92, 127, 135, 140, 144-148, 157, 209.
tagglat, 20, 29, 95, 146, 156, 217, 234, 235.
tawshet, 4, 14, 15, 27-31, 111, 129-157, 165, 192, 194, 195, 197, 198, 200, 201-204, 212, 213, 215, 223, 239-275, 280, 286, 287, 290, 291, 308, 310-315.
tegăzăɣ, 10, 12, 13, 62, 64, 65, 67, 74, 87, 88, 92, 127, 143, 152, 208, 229, 231, 232, 271.
distinction « enfant » et, 9, 10, 11, 23, 64, 272, 274.
tente, 13, 18-20, 29, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 107, 111, 115, 123, 148, 156.

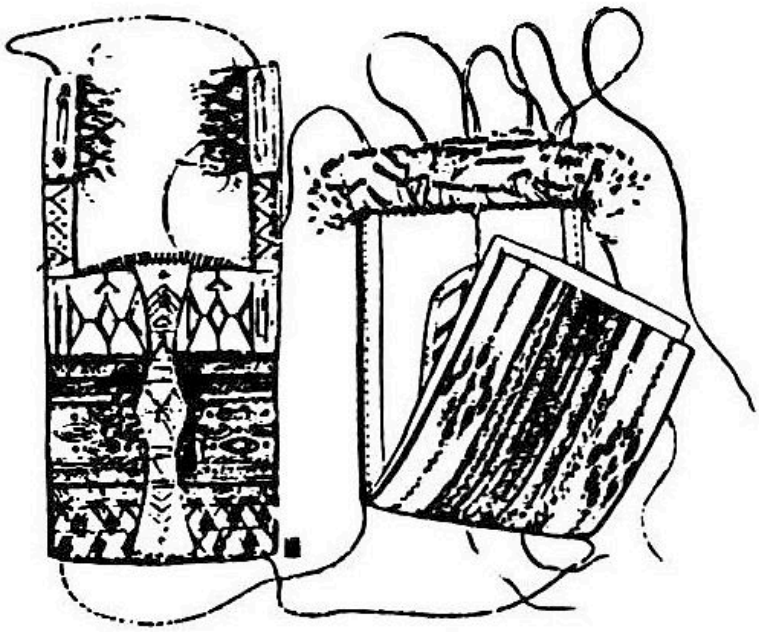
terminologie de parenté, 3, 5-14, 37-57, 59-81, 83-91, 101, 125-127.
dakota, 208, 209.
eskmo, 7, 9, 11, 85, 89, 208, 275.
hawaïenne, 88, 125.
iroquoise, 6, 7, 8, 9, 22, 125, 143, 208, 209, 271.
selon le sexe du locuteur, 12, 13, 60, 61, 62, 69, 76.
soudanienne, 8.
termes classificatoires, 6, 9, 85.
termes d'adresse, 6, 42, 45, 46, 49, 51, 143, 148, 293.
termes de référence, 6, 45, 46, 49, 51, 88.
termes descriptifs, 6, 143.
termes réciproques, 63, 88, 89, 90.
transmission, 3, 6, 25, 28, 34, 96, 112-120, 192, 209, 211.
al khabus, 20, 32, 112, 113.
de biens collectifs, 32, 85, 87, 95, 96, 142, 184, 186, 193, 197, 211, 235.
de biens par héritage, 20, 29, 34, 74, 95, 96, 101, 112, 113, 116, 120, 142, 182, 186, 192, 204, 209, 223, 235, 236, 288.
de statuts, 29, 34, 288.
de titres, 4, 25, 30, 34, 131, 141, 192, 193, 213, 225, 242, 252, 281, 288.
univers féminin, 18, 25, 26, 35, 187, 239.
univers masculin (distinction des univers), 18, 26, 35, 69.

NOTES DE FIN

1. Les personnes citées sont celles dont l'intérêt historique – ou légendaire – s'étend à l'ensemble du monde touareg.

2. Entre crochets orthographe usuelle.

Listes



Dessins 1

1 Selle de chameau 2 V
2 Broc de traite en bois 3 VII
3 Louche à bouillie de mil 4 IX
4 Couteau et son foureau 5 1
5 Cadenas avec applications de cuivre incisé 6 37
6 Cadenas avec son mécanisme et sa clef 7 59

7 Plat en bois pour la bouillie de mil [8] 83
8 Portefeuille en cuir repoussé et brodé [9] 99
9 Pectoral en argent..... 129
10 Sandale de cuir brodé [10] 159
11 Petite boîte en cuir repoussé et brodé, portée en sautoir [11] 191
12 Cadenas avec son mécanisme et sa clef [12] 207
13 Panier porte-plat en bois et cuir [13] 237
14 Porte-talisman en argent [14] 277
15 Sandale de bois pour la pluie [15] 317
16 Louche à bouillie de mil [16] 325
17 Cadenas avec son mécanisme et sa clef [17] 331
18 Portefeuille de cuir repoussé et brodé [18] 341

Photos

19 I. Young *taklit* with « her » noble son [19] 101
20 II. Young noble girls [20] 105
21 III. Noble woman with *akli* and *taklit* [21] 114
22 IV. Jeune garçon Illabakăn [22] 133
23 V. Jeune garçon Illabakan [23] 139
24 VI. Vue de l'oued Mertûtek d'un jardin avec son drain en face de trois quartiers d'habitation [24] 160
25 VII. Intronisation d'un agholla à Arzerori : hommage des chameliers [25] 241
26 VIII. Intronisation d'un agholla à Arzerori : frappe du *əṭṭəbal*..... 257

27 IX. Tamәjirt women of the Idakayan local group 26 281

NOTES

2. Dessin de Mireille Jean-Charles.
3. Dessin de Laurence Brignon.
4. Dessin de Laurence Brignon.
5. Dessin de Laurence Brignon.
6. Dessin de Mireille Jean-Charles.
7. Dessin de Laurence Brignon.
8. Dessin de Mireille Jean-Charles.
9. Dessin de Mireille Jean-Charles.
10. Dessin de Laurence Brignon.
11. Dessin de Laurence Brignon.
12. Dessin de Laurence Brignon.
13. Dessin de Mireille Jean-Charles.
14. Dessin de Laurence Brignon.
15. Dessin de Laurence Brignon.
16. Dessin de Laurence Brignon.
17. Dessin de Laurence Brignon.
18. Dessin de Laurence Brignon.
19. Photographie de :Edmond Bernus.
20. Photographie de :Edmond Bernus.
21. Photographie de :Edmond Bernus.
22. Photographie de :Edmond Bernus.
23. Photographie de :Edmond Bernus.
24. Photographie de :Marceau Gast.
25. Photographie de :Pierre Bonte.
26. Photographie de :Lina Brock.

NOTES DE FIN

1. Collection Edmond Bernus.

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE: S. BERNUS, P. BONTE, L. BROCK, H. CLAUDOT

LE FILS ET LE NEVEU

Jeux et enjeux de la parenté touarègue

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
ÉDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME PARIS